رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف
الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤هـ

تحقيق
أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

المجلد الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تشنيف المسامع

بجمع الجوامع

لتاج الدين السبكي

تأليف
الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي
المتوفى سنة ٧٩٤ هـ

تحقيق
أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف ـ شارع البحتري ـ بناية ملكارت
هاتف و فاكس : ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤١ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق البريد : ٩٤٢٤ ـ ١١ بيروت ـ لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif,Bohtory st.,Melkart bldg., 1st Floor
Tel + Fax : 00 (961 1) -378541 - 366135 - 364398
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2972-4



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

(م) الكتاب الثالث في الإجماع[1]

(ش): قدمه على القياس، لأنه معصوم من الخطأ بخلافه.

(م): وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد ﷺ، في عصر على أي أمر كان.

(ش): الاتفاق: جنس يعم الأقوال، والأفعال، والسكوت.

والتقرير، وقوله: مجتهد، فصل خرج به اتفاق بعضهم، واتفاق العامة، وبإضافته إلى الأمة يخرج اتفاق الأمم السابقة، وبقوله: بعد وفاة النبي ﷺ، الإجماع في زمنه ﷺ، فلا ينعقد، وقوله: في عصر، يخرج توهم اجتماع كلهم في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، بل يكفي وجوده في عصر[2] ثم يصير حجة عليهم، وعلى من بعدهم، وهذا القيد زاده

---

(١) قال في المحصول: الإجماع يقال بالإشتراك على معنيين: أحدهما العزم قال الله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

وثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوي جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وإذا تمر انتهى. واعترض على هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة لا يتعدى بعلى. وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس قال: يقال أجمعت على الأمر إجماعًا وأجمعته، وقد جزم بكونه مشتركا بين المعنيين أيضًا الغزالى. وقال القاضي: العزم يرجع إلى الإتفاق لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه، وقال ابن برهان وابن السمعاني: الأول أي العزم، أشبه باللغة، والثاني أي الاتفاق، أشبه بالشرع، ويجاب عنه: بأن الثاني وإن كان أشبه بالشرع فذلك لا ينافي كونه معنى لغويا وكون اللفظ مشتركا بينه وبين العزم، قال أبو على الفارسي: يقال أجمع القوم إذا صاروا ذوي جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر. قلت هذا هو المعنى اللغوي وسيأتي في كلام الشارح المعنى الاصطلاحي.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧١).

(٢) قال: الشوكاني، والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الإجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة فلا يعتد بمن صار مجتهدًا بعد حدوثها وإن كان المجتهدون فيها أحياء. =

الآمدى، ومن لم يذكره قال: المقصود العمل، وإنما يكون فى عصره.

وقوله: «**على أى أمر كان**»، يعم الإثبات والنفى، والأحكام الشرعية والعقلية واللغوية[١]، وفائدة هذه القيود تأتى مشروحة فيما بعد. وقد أورد عليه: أن مجتهدى جمع أقله ثلاثة فيقتضى أنه لو لم يكن فى العصر إلا مجتهدان لا يكون قولهما إجماعًا.

وأجاب المصنف: بأن مجتهد لا يكتب بالياء إذ ليس جمعًا سقطت نونه بالإضافة وبقيت الياء، وإنما هو مفرد فدخل الاثنان فصاعدًا؛ لأن المفرد المضاف عام.

فإن قلت: فيلزم أن يكون قول الواحد المجتهد إذا لم يكن فى العصر سواه إجماعا، والمختار خلافه.

قلت: لا لخروجه بلفظ الاتفاق، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعدا وإنما نكر عصرًا، ولم يدخل عليه صيغة العموم وأدخلها على الأمر، تنبيها على أن تنكير ابن الحاجب[٢] لهما قد يظهر فى بادئ الرأى تصويبه لأن الأعصار كلها سواء والأمور كلها سواء، لكن عبارة المصنف هو التحرير، أما تنكير عصر فلأنه لا يظهر فرق بين عصر وعصر، وكأن الحكم للقدر المشترك بين الأعصار كلها، فعصر نكرة مراد به الحقيقة من حيث هى، حتى لو ابتدأ به جاز، لأنه من مسوغات الابتداء بالنكرة عند النحاة أن يراد بها الحقيقة من حيث هى نحو: رجل خير من امرأة، وتمرة خير من جرادة، لأن الوحدة غير مقصودة، فاندفع الإيهام، وحصلت الفائدة المسوغة للابتداء، وأما التصريح بتعميم ما يقع الإجماع فيه فقولنا: أى أمر كان فلأن الفرق ظاهر بين الأمور، ألا ترى إلى اختلاف العلماء فى الفرق بين أمر وأمر نحو اختلافهم فى الإجماع فى العقليات هل هو صحيح، وفيما أصله أمارة ونحو ذلك.

ولم يقل أحد بالفرق بين عصر وعصر، فلما ظهر الفرق نص على العموم دفعًا للإيهام، بخلاف العصر. ثم أورد على نفسه أنه لو لم تفترق الأعصار لما كان عصر

=انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧١).

(١) وزاد الشوكانى قال: «والعرفية».

(٢) هو: عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس المالكى أبو عمرو جمال الدين، ولد فى إسنا بصعيد مصر سنة ٥٧٠ هـ، ونشأ فى القاهرة، كان أبوه حاجبًا فاشتهر بابن الحاجب، كان إمامًا فاضلاً ففيها أصوليًا متكلمًا أديبًا شاعرًا نحويًا متبحرًا فى كل الفنون. من شيوخه: الأبيارى، والشاطبى، ومن تلاميذه: القرافى وابن المنير وغيرهما، من مصنفاته: المنتهى واختصاره فى أصول الفقه، والكافية فى النحو، توفى سنة ٦٤٦ هـ ودفن فى الأسكندرية.

انظر: البداية والنهاية (١٣/١٧٦)، طبقات القراء (١/٥٠٨)، شذرات الذهب (٥/٢٣٤).

السالفين لا يختص فيه الإجماع بخلاف أعصار هذه الأمة، ولما قال قوم إن الإجماع يختص بعصر الصحابة، وأجاب بأن الخلاف لم ينشأ عن اختلاف الأعصار، بل عن المحتلفين، فالقائل باختصاص الإجماع بهذه الأمة يدعى تميزها، فالخلاف لأجل أهل العصر لا العصر، فلم يقبل أن إحداث الإجماع يختص بعصر الصحابة، بل إنه مختص بالصحابة، ويظهر أثر هذا فيما لو كان بين الصحابة تابعى مجتهد، وذلك كثير، فأجمعوا دونه، فإن قلنا: يختص بالصحابة، لم يعتد بخلافه فيهم، وإن قلنا: يختص بالعصر نفسه، اعتد؛ لأنه من أهل عصرهم.

(م): فعلم اختصاصه بالمجتهدين، وهو اتفاق، واعتبر قوم وفاق العوام مطلقًا، وقوم فى المشهور بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت لا افتقار الحجة إليهم خلافًا للآمدى.

(ش): مسائل هذا الباب كلها مستخرجة من هذا التعريف، وقد أبدع المصنف فى ذلك بحيث يلوح للفطن الاكتفاء بالتعريف عن النظر فى آحاد المسائل، فعلم أى: من قولنا مجتهد، اختصاص الإجماع بالمجتهدين، أى: لا يعتبر إلا بهم ولا اعتبار بقول العوام وفاقًا ولا خلافًا[1]، وهذا قول الأكثرين، لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد، فلا عبرة بقولهم كالصبى والمجنون، ولأن قول المجتهد بالنسبة إلى العوام كالنص بالنسبة إلى المجتهد، فكما أن حجية النص لا تتوقف على رضا المجتهدين فكذلك حجية قولهم لا تتوقف على رضا العوام به، وقيل: يعتبر قولهم مطلقًا، أى: سواء المسائل المشهورة والخفية؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل

(١) قال: الشوكانى: لا اعتبار بقول العوام فى الإجماع لا وفاقا ولا خلافًا عند الجمهور لأنهم ليسوا من أهل النظر فى الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان.

قلت: لا يصح الإجماع إلا عن نظر واستدلال، فأنى للعامى فهم طرق الاستنباط، واصطلاحات علماء الأصول والفقهاء وأهل الحديث واللغة، أنى له معرفة الناسخ والمنسوخ والظاهر، والمؤول، والعام، والخاص، والمطلق والمقيد، والمفهوم والمنطوق، كيف يميز العامى بين الأحاديث الصحيحة بعضها من بعض، كيف يعرف القوى من الأقوى منها، واحتمالات الجمع والنسخ والتوصل لها، كيف يأخذ برواية المقبول دون المجروح فربما يعكس أو غير ذلك من طرق الاستنباط التى لا يهتدى إليها إلا المجتهد كامل الآلة. وقيل: بل يعتبر بقول العامة فى الإجماع، وهو مردود والصحيح ما ذكرناه، قال سليم الرازى: إجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى إجماع العامة؟ فيه وجهان والصحيح أنه لا يحتاج فيه إليهم. قال الجوينى: حكم المقلد حكم العامى فى ذلك إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد. انتهى.

انظر: المداخل الأصولية، إرشاد الفحول (صـ ٨٨).

ثبوتها للبعض، وهذا ما اختار الآمدى، ونقله الإمام وغيره عن القاضى.

وفى المسألة مذهب ثالث: أن يعتبر وفاقهم فى المشهور دون الخفى كدقائق الفقه، وهو ما حكاه القاضى عبد الوهاب فى الملخص، وأشار المصنف بقوله: بمعنى، إلى تحقيق محل الخلاف، وأن فى إطلاق اللفظ، أى: إذا خالفت العوام وأجمع العلماء، هل يقول أجمعت الأمة أم لا؟ أما عدم الاعتبار بقولهم: فلا خلاف فيه وإليه أشار بقوله أولا: «وهو اتفاق»، وهذا عكس ما فهمه جماعة عن القاضى، والصواب ما ذكره المصنف، وقد صرح القاضى فى «التقريب» أن خلاف العوام لا يعتبر به، وقال فى الكلام على الخبر المرسل: لا عبرة بقول العوام وفاقًا ولا خلافًا.

(م): وآخرون: الأصولى فى الفروع.

(ش): المجتهد الذى يعتبر ليس هو المجتهد كيف كان، بل هو المجتهد مطلقًا أو المجتهد فى ذلك الفن الذى يحصل الإجماع على مسألة من مسائله، فأما لو كان مجتهدًا فى فن، فإنه لا يعتبر قوله فى فن آخر؛ لأنه عامى بالنسبة إليه، فعلى هذا المعتبر فى مسائل الكلام إنما هو قول المتكلمين لا غير، وفى مسائل الفقه قول المتمكن من الاجتهاد فى الفقه، لا قول المتكلمين، واختلفوا فى الأصولى الذى ليس بفقيه، والفقيه الذى ليس بأصولى، هل يعتبر فى الفروع؟ على أربعة مذاهب:

أحدها: يعتبر قولهما؛ نظرًا لما لهما من الأهلية المناسبة بين الفنين.

الثانى: لا يعتبران؛ لعدم أهلية الاجتهاد.

وثالثها: اعتبار قول الأصولى دون الفقيه الحافظ للأحكام؛ لأنه أقرب إلى مقصود الاجتهاد واستنباط الأحكام من مآخذها، وليس من شرط الاجتهاد حفظ الأحكام، واختاره القاضى، وقال الإمام: إنه الحق.

والرابع: قول الفقيه الحافظ للأحكام دون الأصولى؛ لكونه أعرف بمواقع الاتفاق والاختلاف.

واعلم أن المصنف إنما ذكر المسألة عقيب العامى؛ ليرتبها عليها، فإن من اعتبر وفاق العامى اعتبر الأصولى والفقيه الحافظ بطريق الأولى، ومن منع: فمنهم من ألحقها بالعامى مطلقًا؛ لعدم الاجتهاد، ومنهم من أدخلها؛ نظرًا إلى تفاوت الرتبة، ومنهم من فصل فاعتبر الفقيه، ومنهم من اعتبر الأصولى.

(م): وبالمسلمين يخرج من نكفره.

(ش): علم من قوله: «بمجتهد الأمة» اختصاصه بالمسلمين، فلا اعتبار بالكافر فيه؛ لأن

أدلة الإجماع لم تتناوله، إنما تناولت المؤمنين على الخصوص، ولأنه غير مقبول القول، فلا اعتبار به فى حجة شرعية، ولا بقول المبتدع الذى نكفره ببدعته[١]؛ لعدم دخوله فى مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة وإن لم يعلم هو كفر نفسه، ولا خلاف فيه، فإن لم نكفره، فالمختار أنه لا ينعقد الإجماع دونه؛ نظرًا إلى دخوله فى مفهوم الأمة، وقيل: ينعقد دونه، وقيل: لا ينعقد عليه، بل على غيره، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه، ولا يجوز ذلك لغيره[٢].

واعلم أنه سيأتى أن الإجماع قد يكون على أمر دنيوى، وحينئذ فلا يبعد أن لا يختص

---

(١) قال الشوكانى، قال الصفى الهندى: لو ثبت لكان لا يمكن الاستدلال بإجماعنا على كفره بسبب ذلك الإعتقاد لأنه إنما ينعقد إجماعنا وحده على كفره وإثبات كفره بإجماعنا وحده دور، وأما إذا وافقنا هو على أن ما ذهب إليه كفر فحينئذ يثبت كفره لأن قوله معتبر فى الإجماع لكونه من أهل الحل والعقد.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦).

(٢) هناك مذهب آخر، قال: الشوكانى: التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلا يعتبر فى الإجماع، وبين من لم يكن داعية فيعتبر حكاه ابن حزم فى كتاب الإحكام ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين، قال: وهو قول فاسد لأننا نراعى العقيدة. قلت: وسأذكر نص مقالة ابن حزم من الإحكام بعد ذكر بعض الاعترضات عليه وعلى مذهبه، قال القاضى أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق إنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس يعنى الظاهرية، ونسبه الأستاذ إلى الجمهور وتابعهم إمام الحرمين والغزالى قالوا: لأن من أنكر لا يعرف طرق الإجتهاد، وإنما هو متمسك بالظواهر فهو كالعامى الذى لا معرفة له، قال الشوكانى: ولا يخفاك أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة فإنهم أنكروه عن علم به لا عن جهل له، ونقل الشوكانى عن النووى من شرح مسلم أن مخالفة داود لا تقدح فى الإجماع على المختار الذى عليه الأكثرون والمحققون، وقاله صاحب المفهم، والجوينى واعتبروهم كالعوام، وخالفهم القاضى وعبد الوهاب فى الملخص، انتهى.
قلت: وهذا كلام ابن حزم قال: ولا يجوز قبول نقل كافر ولا فاسق ولا شهادتهما، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ الآية. وقد فرق بعض السلف بين الداعية وغير الداعية. وهذا خطأ فاحش، وقول بلا برهان، ولا يخلو المخالف للحق من أن يكون معذورًا بأنه لم تقم عليه حجة، أو غير معذور لأنه قامت عليه حجة، فإن كان معذورًا فالداعية وغير الداعية سواء كلاهما معذور مأجور، وإن كان غير معذور، لأنه قامت عليه الحجة، فالداعية وغير الداعية سواء، وكلاهما إما كافر كما قدمنا وإما فاسق كما وصفنا. انتهى كلامه بالنص.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٠، ٨١)، الإحكام لابن حزم (١/ ٦٣٠).

بالمسلمين، لا سيما إذا بلغ المجمعون حد التواتر، ولم يشترط فى ناقل التواتر الإسلام.

(م): وبالعدول إن كانت العدالة ركنًا، وعدمه إن لم تكن، وثالثها: فى الفاسق يعتبر فى حق نفسه، ورابعها: إن بين مأخذه.

(ش): علم من قوله: «مجتهد». اختصاص الإجماع بالعدول[1]، إن جعلنا العدالة ركنًا فى الاجتهاد.

فإن قلنا: ليست بركن لم يختص الإجماع بالعدول، وعلم منه حكاية قولين فى اعتبار قول الفاسق، وأن مأخذهما البناء على أن العدالة ركن فى الاجتهاد أم لا؟ وقد صحح المصنف فى باب الاجتهاد أن العدالة لا تشترط، فيلزم منه ترجيح اعتبار قول الفاسق، لكن الأكثر على عدم اعتباره، ثم فى هذا البناء نظر من جهة أن أهلية الاجتهاد، الذى هو استنباط الأحكام، وتصحيح القياس، وترتيب المقدمات إلى غير ذلك، مما لا تعلق لها بالديانة أصلاً.

والثالث: يعتبر خلافه فى حق نفسه دون غيره.

ورابعها: إن بين مأخذه وإلا فلا، قال ابن السمعانى: ولا بأس به، قال: وعند هذا القائل يفارق العدل الفاسق؛ لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعلام دليله؛ لأن عدالته تمنعه عن اعتقاد شرع بغير دليل، قال وهذا كله فى الفاسق بلا تأويل، أما الفاسق بتأويل فكغيره، وقد نص الشافعى رضى الله عنه، على قبول شهادة أهل الأهواء، وهو محمول على ما إذا لم يؤد إلى التكفير، وإلا فلا عبرة به.

(م): وأنه لابد من الكل، وعليه الجمهور، وثانيها: يضر الاثنان، وثالثها: الثلاثة، ورابعها: بالغ عدد التواتر، وخامسها: إن ساغ الاجتهاد فى مذهبه، وسادسها: فى أصول الدين، وسابعها: لا يكون إجماعًا بل حجة.

(ش): علم من قوله: «مجتهد الأمة»، أنه لابد من وفاق جميعهم، فلو خالف واحد لم

---

(١) قال السرخسى: فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق وكل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق كل عصر، لأن حكم الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه المعانى، وذلك صفة الوسطة كما قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ وهو عباره عن الخيار العدول المرضيين، وصفة الشهادة بقوله: ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾، فلابد من اعتبار الأهلية لأداء الشهادة، وصفة الأمر بالمعروف، وذلك يشير إلى فرضيه الاتباع فيما يأمرون به وينهون عنه وإنما يفترض اتباع العدل المرضى فيما يأمر به، وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامة مطلقا من كان بهذه الصفة. انتهى.
انظر: المحرر للسرخسى (١/٢٣٢، ٢٣٣).

يكن قول غيره إجماعًا، وهذا مذهب الجمهور.

والثاني: يضر الاثنان لا الواحد.

وثالثها: تضر الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان.

ورابعها: إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه، وإلا اعتد به، حكاه الغزالى، والآمدى، وقال القاضى فى مختصر التقريب: إنه الذى يصح عن ابن جرير.

والخامس: إن سوغت الجماعة الاجتهاد فى مذهب المخالف كان خلافه معتدًّا به كخلاف ابن عباس فى العول[1]، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد بل أنكروه عليه كالمتعة، وربا الفضل فلا، وهو قول الجرجانى من الحنفية، وحكاه السرخسى، عن أبى بكر الرازى.

والسادس: يضر فى أصول الدين دون غيره من العلوم.

وسابعها: لا يكون إجماعًا، بل هو حجة فهذا هو الذى رجحه ابن الحاجب، فإنه قال: لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعًا قطعًا، والظاهر أنه حجة؛ لبعد أن يكون الراجح ممسك المخالف، قال الهندى: والظاهر أن من قال: إنه إجماع، فإنما يجعله إجماعًا ظنيًّا لا قطعيًّا، وبه يشعر إيراد بعضهم.

وحكى ثامنًا: أنه إجماع وحجة.

وتاسعًا: أنه ليس بحجة، ولا إجماع، لكن الأولى اتباع الأكثر، وإن كان لا يحرم مخالفتهم.

(م): وأنه لا يختص بالصحابة، خلافًا للظاهرية.

(ش): لأن الأدلة على كون الإجماع حجة لا تفرق بين عصر وعصر، قال ابن حزم: وذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه، لأن الإجماع إما أن يكون عن توقيف، والصحابة هو الذين شهدوا التوقيف فإن قيل فما تقولون فى إجماع من بعدهم أيجوز أن يجمعوا على خطأ؟ قلنا: هذا لا يجوز لأمرين:

---

(١) العول فى اللغة الميل والجور، يقال: عال الميزان أى مال وارتفع، ويقال: عال الرجال عولا، جار وظلم ومنه قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾، أى لا تميلوا ولا تجوروا، واصطلاحًا: زيادة فى عدد السهام على أصل المسألة، ونقصان فى مقادير الأنصباء إذا ضاق أصلها عن الفروض.

انظر: المصباح المنير (صـ ٥٩٩).

أحدهما: أن النبى ﷺ، أمنا من ذلك بقوله: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق»[١].

والثانى: أن سعة الأقطار بالمسلمين وكثرة العدد لا يمكن أحدًا ضبط أقوالهم، ومن ادعى ذلك لم يخف كذبه انتهى[٢].

(م): وعدم انعقاده فى حياة النبى ﷺ.

(ش): علم من قوله: بعد وفاة النبى ﷺ، أنه لا ينعقد الإجماع فى حياته؛ لأنه إن أجمع معهم فالحجة فى قوله وإلا فلا اعتبار بقولهم.

(م): وأن التابعى المجتهد معتبر معهم، فإن نشأ بعد فعلى الخلاف فى انقراض العصر.

---

(١) حديث: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق» أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٦٦٧/٦)، مسلم فى صحيحه (١٥٢٣/٣)، أبو داود فى سننه (٤٣٧/٤)، ابن ماجه فى سننه (٤/١)، الحاكم فى المستدرك (٤٤٩/٤، ٤٥٠) كلهم، بألفاظ متقاربة عن المغيرة بن شعبة وثوبان رضى الله عنهما، مرفوعًا وقال الترمذى: حسن صحيح.

(٢) قلت: قسم ابن حزم الإجماع إلى قسمين فقال: إن الإجماع المتيقن ولا إجماع غيره، لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى، لكن ينقسم إلى قسمين: أحدهما: كل مالا يشك فيه أحد من أهل الإسلام، فى أن من لم يقل به فليس مسلمًا، كشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس، وكصوم شهر رمضان وكتحريم الميتة والدم والخنزير، والإقرار بالقرآن وجمله الزكاة، فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلمًا، فإذا كان كذلك فكل من قال بها فهو مسلم، فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام.

والقسم الثانى: شىء شهده جميع الصحابة رضى الله عنهم من فعل رسول الله ﷺ أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه ﷺ منهم، كفعله فى خيبر إذا اعطاها يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر. يخرج المسلمون إذا شاءوا. فهذا لا شك عند كل أحد فى أنه لم يبق مسلم فى المدينة إلا شهد الأمر أو وصل إليه، يقع ذلك الجماعة من النساء والصبيان الضعفاء، ولم يبق بمكة والبلاد النائية مسلم إلا عرفه وسر به. على أن هذا القسم من الإجماع قد خالفه قوم بعد عصر الصحابة رضى الله عنهم، وهمًا منهم وقصدًا إلى الخير وخطأ باجتهادهم. فهذان قسمان للإجماع ولا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجًا عنهما، ولا أن يعرف إجماع بغير نقل صحيح إليهما. ولا يمكن أحد إنكارها، وما عداهما فدعوى كاذبة، وبالله تعالى ومن دعى أنه يعرف إجماعًا خارجا من هذين النوعين، فقد كذب على جميع أهل الإسلام، ونعوذ بالله العظيم من مثل هذا. انتهى.

انظر: الإحكام لابن حزم (٥٥٥/١، ٥٥٦).

(ش): علم من إطلاقه المجتهد أن التابعى إذا كان موجودًا فى عصر الصحابة فلا يعتد بإجماع الصحابة مع مخالفته خلافًا لقوم.

لنا: تناول أدلة الإجماع للكل، واستدل كثيرون منهم الإمام فخر الدين بتسويغ الصحابة للتابعى مخالفتهم، ورجوعهم إليه فى بعض الوقائع لقول أنس: «سلوا الحسن»[(١)] وابن عباس، لما سئل عن نذر ذبح الولد قال: سلوا..... مسروقا[(٢)]. وقصة أبى سلمة[(٣)] فى العدة، وهذا لا يدل؛ لأن ذلك جوز عند اختلاف الصحابة فلا يلزم من اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عند وفاقهم، وهذا إذا كان مجتهدًا وقت إجماعهم، فإن نشأ بعدهم أى: صار مجتهدًا بعد الإجماع فخلافه مبنى على أنه هل يشترط فى الإجماع انقراض العصر؟ فمن شرط انقراضه قال: لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته، ومن لم يشترط لم يعتد بخلافه وهو ما قطع به الغزالى وابن السمعانى، كمت أسلم بعد تمام الإجماع، واعلم أن هذه المسألة من جملة أفراد التى قبلها، وهى مخالفة الواحد هل يؤثر؟ ولهذا قال الغزالى: هذه المسألة إنما يتصور الخلاف فيها مع من يوافق على أن إجماع الصحابة يندفع بخلاف واحد منهم كما سبق، أما من ذهب إلى أنه لا يدفع إجماع الأكثر بالأقل كيفما كان لا يختص كلامه بالتابعى.

---

(١) هو: الحسن بن يسار أبو سعيد البصرى كان من سادات التابعين وكبرائهم، فصيحًا، أديبا، عالمًا، فقيهًا، ثقة، مأمونًا، ناسكًا، رأسًا فى العلم، جمع من كل فن، رأسا فى العمل عابدًا زاهد ورع، لقى عائشة وعليًا رضى الله عنهما ولم يسمع منهما وسمع ابن عمر، وأنسًا، وسمرة، وعددًا كبيرًا من الصحابة والتابعين، وروى عنه خلائق من التابعين، وحيث أطلق الحسن فى كتب الفقه والحديث والرجال فهو المقصود. توفى سنة ١١٠ هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٣٥٤/١)، طبقات ابن سعد (١٥٦/٧)، تهذيب الأسماء واللغات (١٦١/١).

(٢) هو: مسروق بن الأجدع بن مالك، الإمام أبو عائشة الهمذانى الكوفى الفقيه العابد من فقهاء التابعين المشهورين، روى عن أبى بكر وعمر وعلى ومعاذ، وروى له أصحاب الكتب الستة، كان أعلم بالتقوى من شريح توفى سنة ٦٣ هـ.

انظر: الإصابة (٢٩١/٦)، شذرات الذهب (٧١/١).

(٣) هو: أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهرى المدنى أحد الأعلام، قيل: اسمه عبد الله، وقيل: إسماعيل، وقيل: اسمه وكنيته واحد، ثقه فقيها كثير الحديث أحد بحور العلم، روى عن أبيه، وعثمان وطلحة، وعروة، وروى عنه ابنه عمر، وأولاد إخوته، توفى سنة ٩٤ هـ وقيل: ١٠٤.

انظر: طبقات الحفاظ (صـ ٢٣)، طبقات الفقهاء (صـ ٦١)، تهذيب التهذيب (١٢٥/٢، ١١٨).

(م): وأن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت، والخلفاء الأربعة، والشيخين، وأهل الحرمين، وأهل المصرين الكوفة والبصرة، غير حجة.

(ش): قوله: غير حجة، مرفوع خبير أن، أى: علم من عموم مجتهد الأمة أن إجماع من ذكر ليس بحجة؛ لأنهم ليسوا كل الأمة، والأول خالف فيه مالك فأجراه أكثر أصحابه على ظاهره وأوله بعض أصحابه على ترجيح روايتهم على غيرهم مع مخالفة غيرهم لهم، وقد أشار الشافعى رضى الله عنه، إليه فى القديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم، وبعضهم قال: أراد اتباعهم أولى مع تجويز المخالفة لعلو، وبعضهم قال: أراد الصحابة، وبعضهم: التابعين وتابعيهم.

وقال ابن دقيق العيد: الذى نقطع به ولا يصح سواه أن علمهم إنما يقوى فيما طريقه النقل، وما تقتضى العادة، فإنه لو تغير لعلم التغيير وزمانه، وأما مسائل الاجتهاد فلا، هذا مع أنه قد ادعى أنه لم يختلف فى مسألة فى غير المدينة إلا وقد اختلف فيها أهل المدينة. انتهى.

والثانى: خالف فيه الشيعة محتجين بقوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت**﴾ [الأحزاب: ٣٣] فنفى الخطأ.

وأجيب: بأنها نزلت فى الأزواج لدفع التهمة عنهم، وسياقها يدل على ذلك، فإن قيل: لو كان المراد الأزواج لقيل: عنكن الرجس.

قلنا: لأنه أراد معهن غيرهن من الذكور كعلى والحسن والحسين، وإذا اشتمل الجمع على مذكر ومؤنث غلب المذكر كقوله تعالى: ﴿**أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت**﴾ [هود: ٧٣].

والثالث: خالف فيه أبو حازم من الحنفية، وتعبير المصنف بالخلفاء أحسن من تعبير ابن الحاجب بالأئمة الأربعة؛ لأنه أظهر فى إرادة أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى رضى الله تعالى عنهم.

والرابع: خالف فيه قوم. لقوله: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»[1].

والخامس والسادس: حكى الغزالى الخلاف فيه عن طائفة، ومدركهم انتشار الصحابة فى هذه البلاد دون غيرها، وهو فى الحقيقة راجع لخلاف الظاهرية المخصصين له بالصحابة إلا أنه أخص من ذلك.

---

(١) أخرج الحديث عن حذيفة رضى الله عنه، الإمام أحمد فى المسند (٣٨٢/٥، ٣٨٥)، الترمذى فى سننه (٥٦٩/٥)، الحاكم فى المستدرك (٧٥/٣)، البيهقى فى السنن الكبرى (١١٣/٨).

(م): وأن المنقول بالآحاد حجة وهو الصحيح في الكل.

(ش): أي: في المسائل الست السابقة، وفيه تنبيه على الخلاف فيها لكن الصحيح هنا أن المنقول بالآحاد حجة، لأن الإجماع من جملة الأدلة، فلا يشترط التواتر في نقله قياسًا على نقل السنة وهذا ما صححه الإمام والآمدي وغيرهما، وخالف الأكثرون فشرطوا التواتر في نقله محتجين بأنّا إنما عملنا بخبر الواحد لإجماع الصحابة عند نقل العدل عن رسول الله ﷺ، أما إذا نقل الإجماع بطريق الآحاد، فلا يجوز أن يستند إليه إلا بالقياس على محل الإجماع، ولم يتعبد بالقياس في قواعد الشريعة، هذا كلام الشيخ أبي حامد الإسفراييني، والأصح الأول، وقال الغزالي: من جعل مأخذ الإجماع دليل العقل في استحالة الخطأ بحكم العادة، لزمه اشتراط عدد التواتر، ومن جعل مأخذه السمع، اختلفوا على قولين.

(م): وأنه لا يشترط عدد التواتر، وخالف إمام الحرمين.

(ش): أي علم من مجتهد الأمة وجود مسمى الجمع، ولا يشترط في المجمعين بلوغهم عدد التواتر عند الأكثرين؛ لأن أدلة الإجماع تدل على عصمة المؤمنين والأمة مطلقًا، من غير فرق بين بلوغهم حد التواتر أم لا، خلافًا للإمام، والذي رأيته في البرهان: ذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا يجوز انحطاط علماء العصر عن مبلغ التواتر، وجوزه الأستاذ أبو إسحاق وقال: لو أجمعوا كان إجماعهم حجة، ثم طرد قياسه، فقال: يجوز أن لا يبقى في الدهر إلا مفت واحد، ولو اتفق ذلك فقوله حجة كالإجماع، قال الإمام: والذي نرتضيه وهو الحق، أنه يجوز انحطاط عددهم، بل يجوز شغور الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة، وأما القول بأن إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة، فهو غير مرض، فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه لم يستقر له قدم فيه. انتهى.

فعلى هذا هنا مسألتان: جواز ذلك، وهل هو حجة أم لا؟ وهكذا الإمام يوافق على الأول، ولكنه يخالف في الثاني، وكلام المصنف فيه، واعلم أن التجويز إنما يتجه إذا قلنا بثبوت الإجماع بدليل السمع، فأما من يثبته بدليل العقل كإمام الحرمين، وهو أن الجمع الكثير لا يمكن تواطؤهم على الخطأ عادة فلابد من اشتراط التواتر عنده.

(م): وأنه لو لم يكن إلا واحد لم يحتج به وهو المختار.

(ش): أي علم من قولنا: اتفاق أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فليس بحجة؛ لأن العصمة إنما تثبت للأمة، وقال الأستاذ أبو إسحاق: إنه حجة وعزاه الهندي

للأكثرين، قيل: أما كونه ليس بإجماع فلا خلاف فيه.

قلت: ذكر الغزالى أنّا إن اعتبرنا موافقة العوام فإذا قال الواحد قولاً وساعده العوام فهو إجماع الأمة فيكون حجة، وإن لم نلتفت إلى قولهم فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع؛ لأنه يستدعى عددًا حتى يسمى إجماعًا.

(م): وأن انقراض العصر لا يشترط، وخالف أحمد وابن فورك وسليم فشرطوا انقراض كلهم أو غالبهم أو علمائهم، أقوال اعتبار العامى والنادر، وقيل: يشترط فى السكوتى، وقيل: إن كان فيه مهلة، وقيل: إن بقى منهم كثير، وأنه لا يشترط تمادى الزمن، وشرطه إمام الحرمين فى الظنى.

(ش) علم من قوله: فى عصر، أنه لا يشترط فى انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين، وفيه مذاهب:

أصحها عند المحققين: أنه لا يشترط، بل يكون اتفاقهم حجة وإن لم ينقرضوا، حتى لو رجع بعضهم كانت الحجة عليه.

والثانى: يشترط، وهو قول أحمد، واختاره ابن فورك، وسليم الرازى، من أصحابنا، وإذا قلنا بهذا فهل يشترط انقراض كلهم أو انقراض غالبهم أو انقراض علمائهم؟ ثلاثة أقوال، وهى مبنية على الخلاف السابق، والقائل باشتراط غالبهم هو القائل بأنه لا يعتبر بمن ندر عن المجمعين، والقائل باشتراط انقراض علمائهم هو القائل بأنه لا عبرة بوفاق العوام، وإليه أشار بقوله: أقوال اعتبار العامى والنادر، والقائل انقراض الكل، هو الذى لا يشترط شيئًا من ذلك.

والثالث: إن كان سكوتيًّا اشترط لضعفه بخلاف القولى وهو رأى البندنيجى[1]، واختاره الآمدى.

والرابع: ينعقد قبل الانقراض فيما لا مهلة فيه، ولا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج دون غيره، وحكاه ابن السمعانى، وسيأتى نظيره فى السكوتى.

والخامس: إن لم يبق من المجتمعين إلا عدد ينقصون عن أقل عدد التواتر فلا يكترث ببقائهم ويحكم بانعقاد الإجماع حكاه القاضى، وقوله: وأنه لا يشترط أى: لا يشترط فى

---

(١) هو: الحسن بن عبد الله، وقيل: عبيد الله، أبو على البندنيجى الفقيه الشافعى من أصحاب الشيخ أبى حامد الغزالى، كان حافظًا للمذهب، من مصنفاته: الجامع، والذخيرة، توفى سنة ٤٢٥ هـ.

انظر: تاريخ بغداد (٣٤٣/٧)، البداية والنهاية (٣٧/١٢)، تهذيب الأسماء (٢٦١/٢).

انقراض العصر تمادى الزمان وطول المكث، وفصل إمام الحرمين بين أن يكون الإجماع مقطوعًا به فلا يشترط فيه الانقراض ولا طول مكث بعد قوله، وبين أن يكون حكمًا مطلقًا يسنده المجمعون إلى الظن، فلابد فيه من غلبة الزمن، فإذا طال ولم ينقدح على طوله لواحد منهم خلاف فهو يلتحق بقاعدة الإجماع.

ونقل ابن الحاجب مذهب الإمام فى أصل المسألة أنه إن كان عن قياس اشترط وإلا فلا، وقال الهندى: فصل الإمام بين أن يعلم أن متمسكهم ظنى فليس بحجة حتى يطول الزمان، وتتكرر الواقعة، قال: ومقتضى هذا أنهم لو انقرضوا عقب الإجماع لا تستقر حجته، ولو بقوا بعد التكرر وتطاول الزمان يكون حجة، وإن كان قطعيًا فلا يعتبر الانقراض ولا التطاول، وعلى هذا فاقتصار المصنف فى النقل عن الإمام على تمادى الزمن وحده ليس بجيد، بل لابد أن يقول: وتكرر الواقعة؛ وعليه الإمام فى البرهان، وشرط ما ذكرناه: أن يغلب عليهم فى الزمن الطويل ذكر تلك الواقعة وتردد الخوض فيها فلو وقعت الواقعة فسبقوا إلى حكم فيها ثم تناسوها إلى ما سواها فلا آخر للزمان والحالة هذه، ثم بنى على ذلك أنهم لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور لا يكون إجماعًا، ثم أشار إلى ضبط الزمن، فقال: المعتبر زمن لا يعرض فى مثله استقرار الجم الغفير على رأى إلا عن حاصل قاطع، وما نزل منزلة القاطع على الإقرار.

(م): وأن إجماع السالفين غير حجة وهو الأصح.

(ش): علم ذلك من قوله: الأمة، فإجماع الأمم السالفة ليس بحجة لأنه إنما صار حجة بالشرع، والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة، وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن إجماع كل أمة حجة، ولم يبينوا أن الخلاف فى كونه حجة عندنا أو عندهم، ويحتمل أنه عندنا، وهو فرع على كونه حجة عندهم فإذا ثبت أنه حجة عندهم فيتفرع على أنه شرع لنا أو لا؟.

فإن قلنا: نعم، فيكون عندنا إجماعهم حجة وإلا فلا وفيه نظر.

(م): وأنه قد يكون عن قياس خلافًا لمانع جواز ذلك أو وقوعه مطلقًا أو الخفى.

(ش): علم من إطلاق الاجتهاد أنه يكون مستنده إلى النص، ولا خلاف فيه، ويكون عن قياس وفيه مذاهب:

أحدها: أنه جائز واقع وعليه الجمهور.

وثانيها: جائز غير واقع.

والثالث: أنه غير ممكن إذ لا يتصور اتفاق الخلق الكثير فى مظنة الظن وهو قول داود

وابن جرير.

والرابع: إن كانت الأمارة جلية جاز أو خفية فلا، وقال المقترح: عندى لا يستحيل ذلك فى العادة لكن بعض صور الإجماع تتشعب فيه الظنون فيستحيل عند عدم ظهور الظن ودقة النظر فى الواقعة الإجماع على ذلك الظن البعيد عادة، ثم اختلف القائلون بالوقوع فى أنه يحرم مخالفته، إذا ما وقع إطباقهم على أنه حجة.

(م): وأن اتفاقهم على أحد القولين قبل استقرار الخلاف جائز، ولو من الحادث بعدهم، وأما بعده منهم فمعنه[1] الإمام، وجوزه الآمدى مطلقًا، وقيل: إلا أن يكون مستندهم قاطعًا، وأما من غيرهم فالأصح يمتنع إن طال الزمان.

(ش): إذا اختلف أهل العصر على قولين، ثم اتفقوا فله حالتان:

إحداهما: أن يكون قبل استقرار الخلاف، فالجمهور على جوازه خلافًا للصيرفى؛ لرجوعهم إلى الصديق فى قتال مانعى الزكاة بعد سبق الخلاف فيه وإذا جوزنا ذلك لهم جاز للحادث بعدهم.

الثانية: أن يستقر ويمضى أصحاب الخلاف عليه مدة، وفيه مسألتان:

إحداهما: إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل يجوز لأهل ذلك العصر بعينهم بعد استقرار الخلاف، الاتفاق على أحد القولين، والمنع من المصير إلى القول الآخر فيه خلاف مبنى على اشتراط انقراض العصر، فإن شرطناه جاز قطعًا وإلا ففيه مذاهب.

أحدها: وهو اختيار الإمام: أنه لا يجوز مطلقًا.

الثانى: وهو اختيار الآمدى عكسه.

والثالث: يجوز إن كان مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد ولا دليل قاطع.

المسألة الثانية: إذا اختلفوا على قولين، ومضوا على ذلك، فهل يتصور انعقاد إجماع العصر الثانى بعدهم على أحدهما، حتى يمتنع المصير إلى القول الآخر فذهب الجمهور إلى امتناعه، منهم الأشعرى، وأحمد بن حنبل، وإمام الحرمين والغزالى.

وذهب جماعة إلى الجواز، وأشار بقوله: إن طال الزمان، إلى أنه إذا تمادى الزمان المتطاول على قولين بحيث يقضى العرف بأنه لو كان ينقدح وجه فى سقوط أحد القولين مع طول المباحثة لظهر ذلك فى الباحثين فحينئذ لا يجعل ذلك إجماعًا، بخلاف ما إذا

---

(١) «فمعنه» كذا بالأصل وهو تحريف.

قرب فإنه لا أثر للاختلاف السابق، وهذا التفصيل اختاره إمام الحرمين، قال الكياالهراسى: ذهب قوم إلى أن هذا النوع لا يتصور وإليه مال إمام الحرمين، والذين أحالوا تصويره اختلفوا على ثلاثة طرق، فقيل: لأن إجماع التابعين لا يحتج به، وقيل: لأن الإجماع لا يصدر إلا عن اجتهاد، والخلاف على قولين يقتضى صدور الأقوال عن الاجتهاد، وقال الإمام: استحالة تصوره من حيث إنه إذا تمادى الخلاف فى زمان متطاول بحيث يقضى العرف بأنه لو كان يقدح وجه فى سقوط أحد القولين مع طول المباحثة لظهر فى المباحثين، فإذا انتهى الأمر إلى هذا المنتهى، ولم يتجدد بلوغ ما يجب الحكم به فلا يقع فى العرف درس مذهب طال الذب عنه، فإن فرض ذلك فالإجماع محمول على بلوغ خبر يجب الحكم بمثله سوى ما كانوا خائضين فيه من مجال الظنون.

(م): وأن التمسك بأقل ما قيل حق.

(ش): أخذ الشافعى بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً ووافقه القاضى وكثيرون، وخالفه قوم، مثاله: اختلاف العلماء فى دية الكتابى؛ قيل: كدية المسلم، وقيل النصف، وقيل بل الثلث فقط، فأخذ به الشافعى، وظن جماعة أنه راجع للإجماع، فإن الأمة أجمعت على ذلك الأقل، فإن من أوجب الكل والنصف فقد أوجب الثلث ضرورة كونه بعضه، فالكل مطبقون على وجوب الثلث، وهذا هو ظاهر إدراج المصنف له فى باب الإجماع، لكن القاضى أبو بكر فى التقريب، ذكر أن بعضهم عزى ذلك إلى الشافعى، ثم قال: ولعل الناقل عنه زل فى كلامه، وقال الغزالى: هو سوء ظن به؛ فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالفة فيه، والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه، وحينئذ فليس ممسكًا بالإجماع، بل بمجموع هذين الدليلين.

أحدهما: على إثبات الأقل.

والآخر: على نفى الزيادة وهو البراءة الأصلية.

قال شارحه العبدرى: ليس تمسكًا بالإجماع، أى فى إبطال الزيادة على أصل ما قيل بها فى أقل ما قيل، فهو تمسك بالإجماع بدليل قوله: المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه لهم، وما زاد ينازع فيه، والأصل براءة الذمة منه فلا يزاد بغير دليل. وهنا تنبيه آخر وهو أن الشافعى رضى الله عنه، إنما أخذ بالأقل إذا كان الأقل مجمعًا عليه، ولم يدل دليل على الزيادة، بل الزيادة منفية بالبراءة الأصلية، فأما إذا دل دليل على الزيادة أقوى من البراء الأصلية فلا يأخذ بالأقل مطلقا ولهذا لما اختلف الناس فى العدد الذى تنعقد به الجمعة، فقيل: أربعون، وقيل ثلاثة فلم يأخذ الشافعى رضى الله عنه، بالأقل

لأنه وجد فى الأكثر دليلاً أقوى من البراءة الأصلية ربما إذا ذكرناه يندفع استشكال من أوردها على هذا الأصل.

(م): أما السكوتى فثالثها حجة لا إجماع، ورابعها: يشترط الانقراض، وقال ابن أبي هريرة: إن كان فتيا، وأبو إسحاق المروزى عكسه، وقوم إن وقع فيما يفوت استدراكه، وقوم فى عصر الصحابة، وقوم إن كان الساكتون أقل، والصحيح حجة، وفى تسميته إجماعًا خلاف لفظى، وفى كونه إجماعًا حقيقة تردد مثاره أن السكوت المجرد عن أمارة رضًا وسخط مع بلوغ الكل ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية وهى صورة السكوت هل يغلب ظن الموافقة؟.

(ش): تناول إطلاقه الاتفاق فى الحد السابق القولى والسكوتى وما سبق فى القولى، أما الإجماع السكوتى: فهو أن يفتى واحد ويسكت الباقون بعد علمهم، ونظرهم، وفيه مذاهب:

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا حجة لاحتمال توقفه فى المسألة، أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد وحكاه القاضى أبو بكر عن الشافعى رضى الله عنه، واختاره وقال: إنه آخر أقواله، وإمام الحرمين وقال: إنه ظاهر مذهبه، ولهذا قال: لا ينسب إلى ساكت قول، قال الإمام: وهى من عبارته الرشيقة، وقال الغزالى فى المنخول: نص عليه فى الجديد.

الثانى: أنه إجماع وحجة، وحكاه الآمدى عن بعض أصحابنا واختاره صاحب البديع.

والثالث: حجة لا إجماع؛ وبه قال الصيرفى، واختاره الآمدى وابن الحاجب فى مختصره الكبير، وقال: لا إجماع قطعى، ونبه الآمدى فى مسألة انقراض العصر على شرط فيه، وهو ما قبل انقراض العصر فأما بعد انقراضه، فإنه يكون إجماعًا.

والرابع: إجماع بشرط انقراض العصر، وهو رأى البندنيجى من أصحابنا، وقال الشيخ فى اللمع: إنه المذهب، قال: فأما قبل انقراضه، فهل يقول إنه ليس بإجماع قطعًا، وعلى الخلاف طريقان.

والخامس: إجماع إن كان فتيا لا إن كان حكما وهو قول ابن أبى هريرة كذا حكاه الآمدى، والذى فى المحصول عنه: لا إن كان من حاكم، وبينهما فرق إذ لا يلزم من صدوره من الحاكم: أن يكون قاله على جهة الحكم، فقد يفتى الحاكم، وهذا وجه إعراض المصنف عن ذكر مقالته فى الشق الآخر كما لم يتحرر له فيه شىء.

والسادس: عكسه قاله أبو إسحاق المروزى؛ معتلاً، بأن الأغلب أن الصادر عن

الحاكم يكون عن تشاور.

السابع: إن وقع فى شىء يفوت استدراكه من إراقة دم واستباحة فرج كان إجماعًا وإلا فلا حكاه ابن السمعانى.

والثامن: إن كان فى عصر الصحابة كان إجماعًا وإلا فلا حكاه الماوردى.

التاسع: إن كان الساكتون أقل كان إجماعًا وإلا حكاه السرخسى من الحنفية وما صححه المصنف سبقه إليه الرافعى حيث قال فى كتاب القضاء: المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتى حجة، وهل هو إجماع؟ فيه وجهان، وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع: إنه إجماع على المذهب، وأشار المصنف إلى أن الخلاف حينئذ فى تسميته إجماعًا لفظى لأن التفريع على كونه حجة، وفى كونه إجماعًا حقيقة تردد مثاره أن السكوت المجرد عن أمارات الرضا والسخط مع العلم ببلوغ جميع أهل العصر الواقعة ولم يخالفوا ومضى عليهم مهلة النظر عادة فى مسألة واقعة فى محل الاجتهاد ليخرج الاتفاقية، وخرج بالتكليف ما لو كانت المسألة فى تفضيل شخص على آخر، وهذه شروط الإجماع السكوتى، هل يغلب ظن الموافقة أم لا؟ وفات المصنف من الشروط: أن يتكرر مع طول المدة[1]، وأن يكون بعد استقرار..... المذاهب[2].

(م): وكذا الخلاف فيما لا ينتشر.

(ش): إذا أفتى واحد ولم ينتشر بين أهل عصره ولم يعرف له مخالف، ذهب بعضهم

---

(١) قال: الشوكانى: إن ذلك إن كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه فإنه يكون السكوت إجماعًا، وبه قال إمام الحرمين الجوينى، قال الغزالى فى المنخول: المختار أنه لا يكون حجة إلا فى صورتين: أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لا فى مظنة القطع والدواعى تتوفر على الرد عليه.
الثانى: ما يسكتون عليه على استمرار العصر وتكون الواقعة بحيث لا يبدى أحد خلافا فأما إذا حضروا مجلسا فأفتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لكون المسألة مظنونة والأدب يقتضى أن لا يعترض على القضاة والمفتين. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٥).

(٢) قوله: «وأن يكون بعد استقرار المذاهب»، ربما يكون ذلك خطأ من الناسخ والصحيح «قبل»، قال: الشوكانى، إنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها فإنه لا أثر للسكوت لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض إذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره وهذا التفصيل لابد منه على جميع المذاهب السابقة هذا فى الإجماع السكوتى إذا كان سكوتا عن قول. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٥).

إلى أنه إجماع أو حجة على الخلاف السابق؛ لأن الظاهر وصوله إليهم مع الانتشار فيكون كالسكوت مع العلم به، وعلى هذا تأتى مذاهب التفصيل، لكن الأكثرين هنا على أنه ليس بحجة، وقال الرازى: إن كان القول مما تعم به البلوى كان كالسكوتى وإلا لم يكن حجة.

(م): وأنه قد يكون فى دنيوى ودينى وعقلى لا تتوقف صحته عليه.

(ش): علم من قوله: «**على أمر**»، أنه يستدل بالإجماع فى الأمور الدنيوية كالآراء والحروب، وتدبير الجيوش، وأمور الرعية، لأن أدلة الإجماع لم تفصل بين أن يتفقوا على أمر دينى أو دنيوى وللقاضى عبد الجبار فيه قولان، ووجه المنع أن المصالح تختلف بحسب الأزمان، فلو كان حجة للزم ترك المصلحة وإثبات ما لا يصلح فيه، وقطع به الغزالى، وقال ابن السمعانى إنه الأصح، لا لهذا المأخذ المعتزلى، بل ذكره غيره، ومنهم من فصل بين ما يكون بعد استقرار الرأى وبين ما يكون قبله فقال بحجية الأول دون الثانى حكاه الهندى، وأما الأمور الدينية كوجوب الصلاة والزكاة فبالاتفاق، وأما العقلى فيستدل به فيما لا تتوقف حجته على الإجماع كحدوث العالم ووحدة الصانع، لجواز معرفة هذين قبل معرفة الإجماع، وأما ما يتوقف على إثباته فلا يستدل به كإثبات الصانع والنبوة فإن الإجماع يتوقف على ذلك وإلا لزم الدور.

(م): ولا يشترط فيه إمام معصوم.

(ش): أى خلافًا للروافض بناء على رأيهم أنه لا يجوز خلو زمن من أزمنة التكليف عن الإمام المعصوم، ومتى كان كذلك كان الإجماع حجة من حيث إن الإمام داخل فيهم لا من حيث الإجماع.

(م): ولابد له من مستند[1] وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى وهو الصحيح فى الكل.

(ش): مذهب الجماهير أنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن مستند شرعى، قالوا: وإذا كان النبى ﷺ، لا يقول ما يقوله إلا عن وحى فالأمة أولى أن لا يقولوا إلا عن دليل، وهذا معلوم من قوله فى الحد بمجتهد الأمة، وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد فائدة.

وقال قوم: يجوز أن يحصل بالمصادفة بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير

---

(١) لأن أهل الأجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام فوجب أن يكون عن مستند ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى إثبات نوع بعد النبى ﷺ وهو باطل.

انظر إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

توقيف على مستند[١]، لكن سلموا أن ذلك غير واقع كما قاله الآمدى وإذا ثبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل فلا خلاف أنه ينعقد عن الكتاب والسنة، ثم إن كان عن نص غير محتمل، كان الحكم ثابتًا بالنص، ولو لم يكن للإجماع تأثير فى ثبوتهم، وإن كان النص خبر واحد فالحكم ثابت بالنص والقطع بصحته ثابت بالإجماع، وإن كان المستند ظاهرًا فالحكم ثابت بالظاهر، ونفى الاحتمال عن الظاهر والقطع بصحة الحكم ناشئ عن الإجماع، واختلفوا هل يجوز أن ينعقد عن القياس؟ وبه يثبت.

(م): مسألة: الصحيح إمكانه وأنه حجة وأنه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوتي، وما ندر مخالفه، وقال الإمام والآمدى: ظني مطلقًا.

(ش): فيه ثلاث مسائل:

الأول: الإجماع ممكن خلافًا للنظام فى إحالته، ولمن قال بإمكانه لكن لا سبيل إلى الاطلاع عليه لتعذر الإحاطة بأقوال الخلق، والدليل عليه أنّا نعلم اتفاق الخلقِ الكثير والجم الغفير فى شرق البلاد وغربها على نبوة، محمد ﷺ، بسبب معجزته القاطعة، واتفاق أهل السنة على مقتضاها فأين الاستحالة والعسر؟.

الثانية: إذا ثبت إمكانه فهو حجة خلافًا لمن قال بتصوره وأنكر حجيته، والصحيح أنه حجة لله فى شريعته وقد تضافرت أدلة الكتاب والسنة على ذلك[٢] ومنهم من احتج

---

(١) حكاه عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند وذلك بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من دون مستند، وهو ضعيف لأن القول فى دين الله لا يجوز بغير دليل.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

(٢) قال ابن تيمية: وأما إجماع الأمة فهو حق لا تجتمع الأمة ولله الحمد على ضلالة كما وصفها الله بذلك فى الكتاب والسنة فقال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، كما وصف نبيهم بذلك فى قوله: ﴿الذى يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾، وبذلك وصف المؤمنين فى قوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ فلو قالت الأمة فى الدين بما هو ضلال لكانت لم تأمر بالمعروف فى ذلك ولم تنه عن المنكر فيه. وقال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا﴾ والوسط العدل الخيار، وقد جعلهم الله شهداء على الناس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول، وقد ثبت فى الصحيح «أن النبى ﷺ، مر عليه بجنازة فأثنوا عليها خيرًا فقال: وجبت وجبت. ثم مر عليه بجنازة فأثنوا عليها شرًا فقال: وجبت وجبت. قالوا: يا رسول الله، ما قولك وجبت؟ قال: هذه الجنازة أثنيتم عليها خيرًا فقلت وجبت لها الجنة، وهذه الجنازة أثنيتم عليها شرًا فقلت وجبت=

عليه بطريق العقل، ومنهم من احتج بالعادة.

الثالثة: إذا قلنا إنه حجة فهل هو حجة قطعية بحيث نكفر أو نضلل مخالفه، أو ظنية؟ فذهب الأكثرون إلى الأول[١]، وذهب الآمدى والإمام إلى الثانى[٢]، واختار المصنف تفصيلاً فى المسألة[٣]، وهو إما أن يتفق المعتبرون على كونه حجة إجماعًا أو لا، فإن اتفقوا على أنه إجماع فهو حجة قطعية كالإجماع بالحد السابق، وإن اختلفوا فى الشىء هل هو إجماع أم لا؟ فهو حجة ظنية كالإجماع السكوتى، وما ندر مخالفه؛ ولهذا لما

=لها النار، أنتم شهداء الله فى الأرض»، فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشىء فقد أمر به، وإذا شهدوا أنه نهى عن شىء فقد نهى عنه ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله فى الأرض، بل ذكاهم الله فى شهادتهم كما ذكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق، وقال تعالى: ﴿واتبع سبيل من أناب إلىّ﴾، والأمة منيبة إلى الله فيجب اتباع سبيلها، وقال تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾، فرضى عمن اتبع السابقين إلى يوم القيامة، فدل على أن متابعهم عامل بما يرضى الله، والله لا يرضى إلا بالحق لا بالباطل. وقال تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا﴾، وكان عمر بن عبد العزيز يقول كلمات كان مالكًا يؤثرها عنه كثيرًا، قال: «سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سننًا الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستعمال لطاعة الله، ومعونة على دين الله، ليس لأحد تغييرها ولا النظر فى رأى من خالفها، فمن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله تعالى ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرًا»، والشافعى رضى الله عنه لما جرد الكلام فى أصول الفقه احتج بهذه الآية على الإجماع كما كان يسمع هو وغيره من مالك. انتهى.

انظر: معارج الوصول (صـ ٢١ وما بعدها).

(١) وبه قال الصيرفى وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسى وشمس الأئمة، وقال الأصفهانى إن هذا القول هو المشهور، وأنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلا ونسبه إلى الأكثرين قال: بحيث يكفر مخالفه أو يضلل ويبدع. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٨).

(٢) قال الرازى والآمدى أنه يفيد الظن. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (٧٩).

(٣) وهو مذهب ثالث إختاره المصنف، وهو التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتى، وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

حكى ابن السمعانى الخلاف فى السكوتى، وأنه هل هو ظنى أو قطعى اختار أنه ظنى.

وقال ابن الحاجب: فيما ندر مخالفه لا يكون إجماعًا قطعيًّا، وقال الهندى: من قال إنه إجماع فإنما يجعله إجماعًا ظنيًّا لا قطعيًّا، وإنما مثل المصنف بمثالين للتنبيه على أن المختلف فيه لا فرق بين أن يكون الأصح أنه ليس بحجة كما ندر مخالفه أو يكون حجة كالسكوتى[1].

(م): وخرقه حرام فعلم تحريم إحداث ثالث، والتفصيل إن خرقاه، وقيل: خارقان مطلقًا، وأنه يجوز إحداث دليل أو تأويل أو علة إن لم يخرق، وقيل: لا.

(ش): خرق الإجماع حرام، لأن الله تعالى توعد عليه بقوله: **﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾** [النساء: ١١٥]، ولا خلاف فيه إذا كان عن نص، فإن كان عن اجتهاد فحكى القاضى عبد الجبار قولاً: إنه يجوز لمن تقدم مخالفته؛ لأنه قول صادر عن اجتهاد. فيجوز خلافه والصحيح المنع؛ لأن الإجماع إذا وجد بأى دليل كان، صار حجة وحرم خلافه وفرع المصنف عليه مسائل:

أحدها: أنه يحرم إحداث قول ثالث فى مسألة واحدة، فإذا اختلف أهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم إحداث ثالث؟ فيه مذاهب: أصحها المنع مطلقًا وعليه الجمهور كما إذا أجمعوا على قول واحد، حرم إحداث ثان[2].

الثانى: الجواز[3] وأشار المصنف بفاء التفريع إلى أن لا يجوز ثالث مع اعتقاد أنه خارق بل من جوز الثالث اعتقده غير خارق ومن منعه اعتقده خارقًا.

---

(١) وقد حكى الشوكانى مذهبا رابعا عن البزدوى وجماعة من الحنفية قالوا: الإجماع مراتب: فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذى سبق فيه الخلاف فى العصر السابق بمنزلة خبر الواحد، واختار بعضهم فى الكل أنه ما يوجب العمل لا العلم. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٧٩).

(٢) قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول الجمهور، قال الكيا: إنه الصحيح وبه الفتوى وجزم به القفال الشاشى، والقاضى أبو الطيب الطبرى والرويانى، والصيرفى ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلمين، وحكى ابن القطان الخلاف فى ذلك عن داود.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦).

(٣) حكاه ابن برهان، وابن السمعانى عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضى عياض إلى داود، وأنكر ابن حزم على من نسبه إلى داود. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦).

الثالث: وهو الحق عند المتأخرين أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه كان خارقًا فيكون حرامًا، وإلا جاز، مثاله أن الشافعى[١] رضى الله عنه، يقول: ما أسكر كثيره فقليله حرام سواء ماء العنب وهو المسمى بالخمر أو غيره، وأبو حنيفة يقول: المسكر من كل شىء حرام، وأما غير المسكر، فإن كان خمرًا فكذلك، وإلا فلا يحرم منه إلا القدر المسكر، فمن قال بحل ما لا يسكر من خمر وغيره وقصر التحريم على القدر المسكر من كل شىء فقد خرق الإجماع، لأن قوله فى الخمر لم يقل به أحد.

الثانية: إذا لم يفصل أهل العصر بين مسألتين بأن قال بعضهم بالحل فيهما وآخرون بالتحريم فيهما، وأراد من بعدهم بالتفصيل، فإن قالوا: لا فصل بين هاتين المسألتين امتنع التفصيل بالاتفاق؛ لأنه إجماع صريح كغيره من الإجماعات، كذا قاله الهندى، لكن الخلاف فيه ثابت، ومثله إذا لم ينصوا عليه بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتين كتوريث العمة والخالة لأنه رفع مجمع، وإلا فقيل: لا يجوز الفرق، وقيل: يجوز، وهو المختار، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «**والتفصيل**»، أى: ويحرم التفصيل، وقوله: «**إن خرقاه**»، قيد فى هذه والتى قبلها، وقوله: «**وقيل: خارقان**»، راجع إليهما أيضًا، وخرقه يتصور بما إذا نصوا على عدم الفصل أو علم اتحاد الجامع.

الثالثة: إذا استدل المجمعون بدليل على حكم أو ذكروا تأويلاً أقر عليه، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل أو علة؟ فإن كان فيه إلغاء الأول وإبطاله لم يجز لأنه يقتضى إبطال ما أجمعوا عليه، وخرق الإجماع حرام، وإن لم يكن فيه ذلك فالأكثرون على الجواز؛ لأنه قد يكون على الشىء أدلة، وقيل: لا يجوز لأن التأويل الجديد والدليل ليس سبيلاً للمؤمنين فوجب أن لا يجوز قبوله[٢].

---

(١) روى هذا التفصيل عن الشافعى، واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب، واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه، والقول الحادث الذى لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه. ومثل الاختلاف على قولين: الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فإنه يأتى فى القول الزائد على الأقوال التى اختلفوا فيها ما يأتى فى القول الثالث المخالف. ثم لابد من تقييد هذه المسألة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر فلا وجه للمنع من أحداث قول آخر.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٦، ٨٧).

(٢) ذهب الجمهور إلى جواز ذلك لأن الإجماع والاختلاف إنما هو فى الحكم على الشىء بكونه كذا، وأما الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب. قال ابن القطان: وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم ويكون اجماعا على الدليل لا على الحكم.=

(م): وأنه يمتنع ارتداد الأمة سمعًا وهو الصحيح.

(ش): اختلفوا فى إمكان ارتداد الأمة فى عصر من الأعصار سمعًا لا عقلاً فمنهم من جوزه، والمختار الامتناع؛ لأنه خطأ وضلال، وهما منفيان عن الأمة بالأحاديث الدالة على عصمتها عن الخطأ، وأشار المصنف بقوله: سمعًا، إلى عدم امتناعه عقلاً.

(م): لاتفاقهم على جهل ما لم تكلف به على الأصح لعدم الخطأ.

(ش): يمتنع جهل جميع الأمة لما كلفوا به، كالجهل بكون الوتر واجبًا أم لا، وهل يجوز أن تشترك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به كالتفاضل بين عثمان وحذيفة ذهب كثيرون إلى الجواز لأن عدم العلم به ليس بخطأ، لأن الخطأ فى الشرعيات عبارة عن مصادفة الحكم أو عدم مصادفة طريقه فلا يلزم من إجماعهم على عدم العلم به إجماعهم على الخطأ، وذهب قوم إلى المنع لأنهم لو أجمعوا عليه لكان عدم العلم سبيلاً فكان يجب اتباعهم فيه فيحرم تحصيل العلم به وهو ضعيف؛ لأن عدم العلم ليس بسبيل لهم لأن السبيل ما يختاره الإنسان من قول أو عمل، واعلم أن ابن الحاجب لم يذكر هذه المسألة، وإنما ذكر مسألة هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة فى عدم العلم به؟.

وقال الهندى: الخلاف فيه مرتب على الخلاف السابق فمن منع هناك منع هنا بطريق الأولى، ومن وافق، ثم اختلفوا هنا فمنهم من جوزه، ومنهم من منع، ومنهم من فصل: فيجوز فيما إذا كان علمهم موافقًا لمقتضاه دون ما ليس كذلك وهو الأول، لأنه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به وإلا لزم إجماعهم على الخطأ، ووجه ترتيب الخلاف فيه على الخلاف السابق أن عدم التكليف لأمر عارض وهو عدم علمهم به، وأما فى السابقة فبالأصالة.

=وأجيب عنه بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها، نعم إن أجمعوا على إنكار الدليل الثانى لم يجز إحداثه لمخالفة الإجماع، وذهب بعض أهل العلم إلى الوقف، وذهب ابن حزم إلى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز إحداثه، وبين الخفى فيجوز لجواز اشتباهه على الأولين، قال أبو الحسين البصرى: إلا أن يكون فى صحة ما استدلوا به إبطال ما أجمعوا عليه، وقال سليم الرازى: إلا أن يقولوا ليس فيها دليل إلا الذى ذكرناه فيمتنع. وأما إذا عللوا الحكم بعلة فهل يجوز لمن بعدهم أن يعلله بعلة أخرى؟ فقال الأستاذ أبو منصور وسليم الرازى: هى كالدليل فى جواز إحداثها إلا إذا قالوا لا علة إلا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة للعلة الأولى فى بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية فاسدة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٨٧).

(م): وفى انقسامها فرقتين كل مخطئ فى مسألة تردد مثاره هل أخطأت.

(ش): هل يجوز انقسام الأمة إلى قسمين كل قسم مخطئ فى مسألة أخرى غير مسألة صاحبه، كاتفاق شطر الأمة على أن الترتيب فى الوضوء واجب وفى الصلوات الفائتة لا يجب، واتفاق الشطر الآخر على أن الترتيب فى الفوائت واجب وفى الوضوء غير واجب؟ فذهب الأكثرون إلى المنع لأن خطأهم فى المسألتين لا يخرجهم من أن يكونوا قد اتفقوا على الخطأ، وهو منفى عنهم، وجوزه المتأخرون، لأن المخطئ فى كل واحدة بعض الأمة، ومثار الخلاف أن المخطئين فى المسألتين جميعًا كل الأمة أو بعضهم.

(م): وأنه لا إجماع يضاد إجماعًا سابقًا خلافًا للبصرى.

(ش): ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع البت، على خلافه؛ لأنه يستلزم تعارض دليلين قطعيين، وأنه يمتنع، وذهب أبو عبد الله البصرى إلى أنه غير ممتنع، لأنه لا امتناع فى جعل الإجماع على قول حجة قاطعة ما لم يطرأ عليه إجماع آخر كما فى الإجماع على تجويز الأخذ بكلا القولين وتجويز الاجتهاد، لكن لما أجمعوا على أن كل ما أجمعوا عليه على وجه البت فإنه حق واجب العمل به فى جميع الأمصار أمنًا من وقوع هذا الجائز، فعدم الجواز عنده مستفاد من الثانى لا من الإجماع الأول، وعند الجماهير هو مستفاد من الإجماع الأول من غير حاجة إلى الثانى، والحاصل إن تبين كون الإجماع حجة يقتضى امتناع حصول إجماع آخر مخالف له عند الجماهير، وعند البصرى لا يقتضى ذلك لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية إمكان حصول إجماع آخر.

(م): وأنه لا يعارضه دليل؛ إذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون.

(ش): الإجماع لا يعارضه دليل؛ لأن ذلك إن كان قطعيًا فمحال، لأن تعارض دليلين قطعيين محال، لأنه يقتضى خطأ أحدهما، وإن كان ظنيًّا كالقياس وخبر الواحد، فظاهر، لأن الظنى لا يعارض القطعى، وتقديم القطعى على الظنى ليس من باب الترجيح. وعلم من إطلاقه الدليل أنه لا فرق فيه بين أن يكون نصًّا أو إجماعًا آخر، وتعارض الإجماعين يستحيل؛ لاقتضاء أن يكون أحدهما خطأ وباطلاً، وهو غير جائز على الإجماع، بخلاف النص فإنه يحتمل أن يكون أحدهما ناسخًا والآخر منسوخًا، وعلم منه أن كلامه فى الإجماع القطعى، أما الظنى فتجوز معارضته، فالإجماع المتفق عليه أولى من المختلف فيه.

(م): وأن موافقته خبرًا لا تدل على أنه عنه، بل ذلك الظاهر إن لم يوجد غيره.

(ش): الإجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون مستندًا إلى ذلك الدليل؛ لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده، ولم ينقل إلينا استغناء

بالإجماع، هذا قول الجمهور، وعن أبى عبد اللـه البصرى: أنه يكون مستنده، ويجب تأويله على أنه أراد أن ذلك هو الظاهر إذا لم يوجد فى المسألة دليل سواه، لا أنه لذلك على سبيل الوجوب، وحكاه ابن برهان فى الوجيز، عن الشافعى أيضًا، وموضع الخلاف عبد الوهاب، فكان حق المصنف تقييد الخبر بالآحاد، ولينظر فى هذه المسألة مع قوله فيما سبق فى الأخبار: وأن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه.

ثالثها: إن تلقوه بالقبول، فإن كون مستند الإجماع ودلالة الإجماع على صدقه متقارب، وقد اقتصر ابن السمعانى على إيراد هذه هنا، وقال: إنها تبنى على مسألة أخرى، وهى أن الإجماع يكون منعقدًا على الحكم الثابت بالدليل أو على الدليل الموجب للحكم، قال: وأصحهما الأول؛ لأن الحكم هو المطلوب من الدليل، ولأجله انعقد الإجماع.

(م): خاتمة: جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعًا، وكذا المشهور المنصوص فى الأصح، وفى غير المنصوص تردد، ولا يكفر جاحد الخفى، ولو منصوصًا.

(ش): من جحد مجمعًا عليه فله أحوال:

أحدها: أن يكون ذلك المجمع عليه معلومًا من الدين بالضرورة كأركان الإسلام فهو كافر قطعًا وليس كفره من حيث إنه مجمع عليه بل لجحده ما اشترك الخلق فى معرفته، ولأنه صار بخلافه جاحدًا لصدق الرسول ﷺ، واعلم أنه قد يستشكل قولهم: المعلوم من الدين بالضرورة؛ فإنه ليس فى الأحكام الشرعية على قاعدة الأشعرية شىء يعلم كونه حكمًا شرعيًا إلآ بدليل، وجوابه: أنها تثبت بأعظم دليل، وإنما سميت ضرورية فى الدين من حيث أشبهت العلوم الضرورية فى عدم تطرق الشك إليها واستواء الخواص والعوام فى تركها.

الثانية: أن لا يبلغ رتبة الضرورى لكنه مشهور، فينظر، فإن كان نص فيه كالصلوات ففى تكفيره خلاف والأصح نعم، وإن لم يكن فيه نص ففى الحكم بتكفيره خلاف، وصحح النووى فى باب الردة التكفير، ونقل الرافعى فى باب حد الخمر عن الإمام أنه لم يستحسن إطلاق القول بتكفير المستحل، وقال: كيف يكفر من خالف الإجماع، ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع؟! وإنما نبدعه ونضلله، وأول ما ذكره الأصحاب على ما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت فى الشرع ثم خالفه، فإنه يكون ردًا للشرع.

الثالثة: أن يكون خفيًّا لا يعرفه إلا الخواص كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف، وتوريث بنت الابن السدس مع بنت الصلب، فإذا اعتقد المعتقد فى شىء من هذا أنه خلاف إجماع العلماء لم يكفر، لكن يحكم بضلاله وخطئه، ولا فرق فى هذا القسم بين المنصوص عليه وغيره لاشتراك الكل فى الخفاء ولا نعلم خلافًا، وأنكروا على ابن الحاجب حيث أوهمت عبارته حكاية قول فيه بالتكفير، وهذا التقسيم المذكور يسلم شعث المسألة ويزيل كل إشكال فجزى الله تعالى المصنف خيرا، وختم لى بالحسنى بمنه وكرمه.

* * *

(م): الكتاب الرابع
فى القياس

(م): وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل وإن خص بالصحيح حذف الأخير(١).

(ش): المراد بحمل معلوم على معلوم: إلحاقه به، وليس المراد بالمعلوم مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن، والفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور، وإنما قال معلوم ولم يقل موجود ولا شيء، لجريان القياس فى المعدوم والموجود، ممكنًا كان أو ممتنعًا؛ فإن القياس يجرى فيهما جميعًا، والشيء لا يطلق على المعدوم، وإنما لم يذكر بدل المعلوم الأصل والفرع، كما عبر به ابن الحاجب، لرفع إيهام كون الفرع والأصل وجوديين وليس بشرط ثم إن الأصل والفرع إنما يعقدون بعد معرفة القياس فتعريف القياس بهما دور، نعم فى التعبير بالأصل والفرع فائدة، وهى خروج ما لو كان أحدهما ليس أصلا للآخر فلا يكون قياسًا كالبر والشعير المتساويين فى علة حرمة الربا فإن أحدهما ليس أصلاً للآخر، لأن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص.

وإنما قال: فى معلوم آخر، لأن القياس هو الإلحاق فيستدعى وجود شيئين، وإنما قال: لمساواته فى علة حكمه؛ لأن القياس لا يوجد بدون العلة، واحترز به عن إثبات الحكم بالنص فإنه لا يكون قياسًا، كما لو ورد نص يخص الأرز بتحريمه الربا كما ورد فى البر.

وقد يخرج به حمل أحد الشيئين على الآخر إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل فليس من شرط القياس المساواة، بل زيادته عليه كذلك، وكذا يخرج به حمله عليه لمجرد نفى الفارق بينهما مع أنه من أنواع القياسَ وإنما عدل عن قولهم لاشتراكهما فى علة الحكم إلى قوله: لمساواته؛ لأمرين:

---

(١) هذا هو المعنى إصطلاحًا، أما معناه فى اللغة، قال الشوكانى: تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، ولذلك سمى المكيال مقياسًا، وما يقدر به النعال مقياسًا، ويقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه، وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا إعتبرته أقيسه قيسا وقياسا، ومنه قيس الرأى، وسمى امرؤ القيس لاعتبار الأمور برأيه، وذكر صاحب الصحاح، وابن أبى البقاء فيه لغة بضم القاف، يقال قسته أقوسه قوسا، هو على اللغة الأولى من ذوات الياء، وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ١٩٨)، مختار الصحاح (صـ ٥٨١)، لسان العرب (٣٧٩٣/٥)، القاموس المحيط (٢٥٣/٢).

أحدهما: أن القياس لغة: المساواة، فلفظ المساواة يطابق معناه اللغوى بخلاف لفظ الاشتراك.

ثانيهما: أن لفظ المشاركة يصدق بوجهين:

أحدهما: المناصفة؛ تقول شارك زيد عمرًا، أو اشترك زيد مع عمرو فى المال، وهذا ليس مرادهم فى قولهم: شارك الفرع الأصل فى علة حكمه؛ لأن العلة لم تسقط عليهما حتى كان فى كل منهما بعضها ولا تجرى فيما بينهما.

وثانيهما: المساواة؛ كما تقول: اشترك زيد وعمرو فى الإنسانية، أى تساويا فيها، وهذا هو المقصود، وأما لفظ المساواة فلا يستعمل إلا فى هذا المعنى فكان ذكره أولى من لفظ الاشتراك.

هكذا قرره المصنف، وأحسن منه أن يقال: إنما اعتبر بالمساواة دون المشاركة لأن المشاركة فى أمر ما لا توجب استواءهما فى الحكم، ما لم يكن ذلك الأمر فيهما بالسواء، أو بالقرب من السواء، أما لو اختلفا فيه من الجهة التى بها يقتضى الحكم لكان ذلك فرقًا يمنع التسوية بينهما ولك أن تقول: قوله: فى علة حكمه، كان ينبغى تجنبه كما تجنب لفظ الأصل والفرع؛ لأن العلة من أركان القياس[1] فلا يمكن تعريفها إلا به فأخذها فى تعريف القياس يلزم الدور، ولهذا قال بعضهم: لاستوائهما فى مشعور به. وإنما قال: عند الحامل، ليشمل الصحيح والفاسد فى نفس الأمر والحد لماهية القياس الذى هو أعم من الصحيح والفاسد خلافًا لمن ظن أن التعريف إنما يكون للصحيح وليس كذلك، بل القياس من حيث هو، ثم إذا أريد تخصيصه بالصحيح حذف.

قوله: **«عند الحامل»**، وإنما عبر بالحامل دون المجتهد لأنه ليس من شرط القياس الاجتهاد، فقد يقيس على أصول إمامه، واعلم أن أصل هذا التعريف: للقاضى أبى بكر، وإنما اختاره المصنف لأن المحققين من أصحابنا عليه، وبينوا وهم من أشار بالاعتراض

---

(١) أركان القياس أربعة:

١ - الأصل: ويطلق على أمور: منها ما يقتضى العلم به العلم بغيره، ومنها ما لا يصح العلم بالمعنى إلا به، ومنها الذى يعتبر به ما سواه، ومنها الذى يقع عليه القياس وهو المراد هنا. قال الشوكانى: وعلى الجملة إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلا ومحل الخلاف فرعا.

٢ - والفرع هو المشبه لا لحكمة.

٣ - والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

٤ - والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٠٤).

عليه، وتبين به أن قول القاضي: «فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» ليس هو من تمام الحد كما توهم ابن الحاجب فأورد عليه: أن الحكم فيهما معًا ليس هو القياس، وليس كذلك وإنما التعريف تم عندما قاله المصنف، ثم هذه الزيادة بيان للحمل، فإن الحمل والإلحاق له جهات كثيرة، كذلك اعتراضه بأن جعل الحمل جنسًا وهو غير صادق على القياس لأنه ثمرة القياس، لا نفس القياس: ضعيف؛ لأن الحمل ليس ثمرة القياس بل ثمرته هو العلم بثبوت حكم الفرع[1].

(م): وهو حجة فى الأمور الدنيوية، قال الإمام: اتفاقًا، وأما غيرها فمنعه قوم عقلاً وابن حزم شرعًا، وداود غيرَ الجلى.

(ش): إذا علمنا أن الحكم فى الأصل معلل بكذا وعلمنا ذلك الوصف فى صورة النزاع علمنا مثل ذلك الحكم فيها بلا خلاف بين العقلاء، فأما إذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين أو إحداهما ظنية، كان حصول ذلك الحكم فى صورة الفرع ظنيًّا لا محالة، وهذا النوع لا يفيد العلم والجزم بالنتيجة، بل إن كان ذلك فى الأمور الدنيوية، فقد اتفقوا على وجوب العمل به كما فى الأدوية والأغذية والأسفار، وإنما الخلاف فى الأمور الشرعية كذا قاله الإمام الرازى، وإنما صرح به المصنف ليبرأ من عهدته ثم منهم من منع العمل به عقلاً، وهو مذهب طائفة من الشيعة والمعتزلة، على ما حكاه القاضى أبو الطيب، ومنهم من خص الامتناع عقلاً بشرعنا كالنظام.

ومنهم من منعه شرعًا كابن حزم، وصنف فيه رسالتين، والقائلون بهذا منعوه مطلقًا وعن داود: غير الجلى وأما الجلى فلا ينكره، وإنما قال غير الجلى ليشمل المساوى كذا حكاه الآمدى، لكن داود وإن قال بالجلى وهو ما كان الملحق أولى بالحكم من الملحق به

---

(١) اختلفوا فى إمكان حد القياس إلى أقوال كثيرة ذكرها الشوكانى فى إرشاد الفحول ثم قال: وأحسن ما يقال فى حده استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما فتأمل هذا تجده صوابًا إن شاء الله، وقال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقى فى القياس لاشتماله على حقائق مختلفه كالحكم فإنه قديم والفرع والأصل فإنهما حادثان، والجامع فإنه علة ووافقه ابن المنير على ذلك، وقال ابن الأنبارى: الحقيقى إنما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك فى القياس. قال الأستاذ أبو إسحاق: اختلف أصحابنا فيما وضع له القياس على قولين.
أحدهما: أنه استدلال المجتهد وفكره المستنبط.
والثانى: أنه المعنى الذى يدل على الحكم فى أصل الشىء وفرعه قال: وهذا هو الصحيح. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ١٩٨).

لا يسميه قياسًا، فاستدراك المصنف ليس على وجهه، وابن حزم، أعلم بمذهبه[1]. قال فى كتاب الإحكام: وداود وأصحابه، لا يقولون بشىء من القياس سواء كانت العلة فيه منصوصة أو غيره، قال الأستاذ أبو منصور فى كتاب التحصيل: وأما داود الأصبهانى والنظام فإنهما اعترضا القول فى نفى القياس، أما داود فإنه قال: لو قيل لنا حرمت المسكر لأنه حلو لم يدل ذلك على تحريم حلو آخر والمنقول عن ابن حزم أنه يدعى أن المنصوص يستوعب جميع الحوادث[2] بالأسماء اللغوية التى لا تحتاج إلى استنباط

(١) قال: السرخسى، بعد ما أثبت جواز القياس بالرأى على الأصول التى تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع، قال: وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه والعمل باطل أصلا فى أحكام الشرع وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام، ثم ذكر طعن النظام فى السلف لاحتجاجهم بالقياس، ثم قال: ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهانى فأبطل العمل بالقياس من غير وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله، ولكنه أخذ طرفا من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده، قال: القياس لا يكون حجة، ولا يجوز العمل به فى أحكام الشرع وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله فى ترك التأمل، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سرين، وهو افتراء عليهم، فقد كانوا أجل من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله ﷺ، وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم. انتهى.
انظر: المحرر (٢/٩٢ وما بعدها).

(٢) قلت: وقد أورد ابن حزم فى الإحكام بابًا فى إبطال القياس وفى وضوح الطريقة على فساد القياس، وذكر طرف يسير فى تناقض أصحاب القياس ومما قاله فى إبطال القياس: أليس من أقر بما ذكرنا، يراجع فى موضعه، ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهى عنه قد شرع فى الدين ما لم يأذن به الله تعالى؟ وقال ما لا يحل القول به؟ ثم قال: فماذا يحتاج إلى القياس؟ أفيما نص عليه الله تعالى ورسوله ﷺ؟ أم فيما لم ينص عليه؟ فإن قالوا فيما نص عليه، فارقوا الإجماع، وقاربوا الخروج عن الإسلام، لأنه لم يقل بهذا أحد، وهو مع ذلك قول لا يمكن لأحد أن يقوله، لأن لا قياس إلا على أصل يرد ذلك الفرع إليه، ولا أصل إلا نص أو إجماع، فصح على قولهم أن القياس إنما مردود إلى النص؛ وإن قالوا: فيما لم ينص عليه، فقلنا وبالله تعالى التوفيق: قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى﴾، إلى غير ذلك مما استدل به ابن حزم وقد أطال فى الرد على مثبتى القياس على طريقة فإن قالوا: قلنا فليراجع فى موضعه والله الهادى إلى الصواب.
انظر: الإحكام لابن حزم (٨/٥١٥).

قلت: وقد تناول مثبتوا القياس أهل الظاهر بألفاظ التجريح والتجهيل والتأثيم ولم ينظروا لهم على أنهم من أهل الشرع ولا يعتدوا بخلافهم وكادوا أن يخرجوهم من الإسلام ومن أراد=

واستخراج حتى أنه نفى دلالة فحوى الخطاب وتنبيهه فى معنى الأصل ونحوه من المواضع التى يدل فيها اللفظ الخاص على العام، وعكس هذا قول إمام الحرمين: إن القياس يحتاج إليه فى معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الأحكام، والحق والتوسط

=الاطلاع على ذلك فلينظر: قول الزركشى فى البحر (٢١/٥، ٢٢)، المنخول (٣٣١)، وهذا منهم جور وبغى على الموحدين علماء الدين الذين يذبون القال والقيل فليس فى طعنهم شىء من الدين ولا مصلحة للمسلمين بل هو عضد لأعداء الدين، ومن تأمل الخلاف وجده لفظيًا قال الشوكانى: ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفى الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجًا تحته، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ولا يقرب إليك ما بعدوه لأن الخلاف فى هذا النوع الخاص صار لفظيًا، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلاً ولا شرعًا ولا عرفًا وقد قدمنا لك أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشىء منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها.

وبيان هذا أن أنقض ما قالوه فى ذلك أن النصوص لا تفى بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية. ويجاب عن هذا بما قدمنا من إخباره عز وجل هذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التى ليلها كنهارها. ثم لا يخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح أن فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفى بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرف وجهله من جهله وقال فى موضع آخر من إرشاد الفحول (صـ ٢١٠): فإن كون منكرى القياس ليسوا من علماء الأمة من المبطلات وأقبح التعصبات. انتهى.

قلت: وأحسن ما قرأت فى ما يتعلق بهذه المسألة هو قول ابن تيمية قال: فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأى والقياس مطلقا فقد غلط، ومن ادعى أن من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم إلا بالرأى والقياس فقد غلط، بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم، فمن رأى دلالة الكتاب ذكرها، ومن رأى دلالة الميزان ذكرها، والدلائل الصحيحة لا تتناقض، ولكن قد يخفى وجه اتفاقها أو ضعف أحدها على بعض العلماء ثم قال رحمه الله: قولهم إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ولا أدلتهما على الأحكام، وقد قال الإمام أحمد رضى الله عنه: أنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو فى نظيرها فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأى فى مسائل قليلة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٠٣، ٢٠٤)، معارج الوصول لابن تيمية (صـ ٢١، ٣٥، ٤١)، الفتاوى الكبرى (٤٨٨/١ وما بعدها)، الإحكام الباب الثامن والثلاثون (٣٨٤/١).

وهو إثبات النصوص على أكثر الحوادث وما خرج عن ذلك استعمل فيه القياس لاسيما القياس فى معنى الأصل وفحوى الخطاب فإنه فى دلالة اللفظ عند قوم.

(م): وأبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات.

(ش): مثال الحدود: إيجاب قطع النباش قياسًا على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية ومثال الكفارات: إيجابها على قاتل النفس عمدًا بالقياس على المخطئ. والمقدر كأعداد الركعات والرخص ظاهر. ومنع أبو حنيفة ذلك كله؛ لأن الحد يدرأ بالشبهة، والمقدر غير معقول، وعندنا هو حجة فى الجميع لعموم الأدلة ودرء الحد بالشبهة مردود بإثباتها بخبر الواحد والشهادة والظنيين.

هكذا حكى الخلاف فى المحصول قال: وحاصل هذه المسألة أنه هل فى الشريعة جملة من المسائل التى لا يجرى القياس فيها؟ وما ذكره لا ينفى ذلك، وأشار الشافعى إلى أن الحنفية قد ناقضوا أصلهم فأوجبوا الكفارة بالإفطار بالأكل قياسًا على الإفطار بالجماع، وفى قتل الصيد خطأ قياسًا على قتله عمدًا، وقاسوا فى التقديرات حتى قالوا فى الدجاجة إذا ماتت فى البئر: يجب كذا وكذا دلو، وفى الفأرة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياسًا.

وقال القاضى أبو الطيب فى باب الحجر من تعليقه: التقدير عندنا بمنزلة سائر الأحكام وتثبت بما يثبت به سائر الأحكام، وقال أبو حنيفة: لا تثبت إلا بتوقيف أو اتفاق، وناقض فى تقدير مدة الرضاع، وتقدير العدد الذى تنعقد به الجمعة، وتقدير مسح الرأس بما ليس فيه توقيف ولا اتفاق، واعلم أن ما قاله الإمام وتبعه المصنف فى أن الشافعى رضى الله عنه، يجوز القياس فى الكل صحيح فيما عدا الرخص، أما الرخص فلا؛ لأنه نص فى الأم على المنع فقال فى آخر صلاة العيد: ولا يعدى بالرخصة مواضعها، وكذا نقله البويطى.

(م): وابن عبدان ما لم يضطر.

(ش): قال أبو الفضل بن عبدان فى كتاب شرائط الأحكام: من شرط القياس حدوث حادثة تؤدى الضرورة إلى معرفة حكمها، وأن لا يوجد نص ينفى بإثبات حكمه، وقد حكاه ابن الصلاح فى طبقاته عنه ثم قال: وعد هذا الثانى شرطًا فى موضع التحقيق غريب، وإنما يعرف ذلك بين المتناظرين فى مقام الجدل، وأما الشرط الأول فطريق يأباه وضع الأئمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة.

(م): وقوم فى الأسباب والشروط والموانع.

(ش): الحكم الثابت من جهة الشرع نوعان:

أحدهما: إثبات الأحكام ابتداء من غير ربط بالسبب، وهو قابل للتعليل والقياس باتفاق القائلين بالقياس.

والثاني: نصب الأسباب والشروط والموانع عللاً للأحكام كجعل الزنا موجبًا للحد، وجعل الجماع موجبًا للكفارة، والجمهور على أنها قابلة للقياس مهما ظهرت العلة المتعدية، لقياس اللواط على الزنا فى إيجاب الحد ومنعه قوم لأنه لا يحسن أن يقال فى طلوع الشمس: إنه موجب للعبادة كغروبها، واختاره الآمدى، وابن الحاجب، والبيضاوى، لكن الإمام فى المحصول، حكى عن أصحابنا الجواز، وعليه جرى المصنف، وقال فى شرح المختصر: المختار عندى: إن قلنا بعود السببية للأحكام صح وإلا فالوقف، وكلام الهندى يقتضيه.

فإنه قال محتجًّا على الجواز: لنا أن السببية حكم شرعى فإذا عقلت علتها ووجدت فى صورة أخرى وجب إلحاقها به لأدلة القياس، وقياسًا على الأحكام التى هى غير السببية وجعل المقترح هذا الخلاف مبنيًّا على أن الخلاف فى أن حكم السببية من خطاب الوضع أو خطاب التكليف، واعلم أن جريانه فى الشروط والموانع قل من ذكره فقد صرح به الكيا الطبرى؛ قال: وقد نفى الشافعى رضى الله عنه، اشتراط الإسلام فى الإحصان إلحاقًا له بالجلد فقال: الجلد أعلى أنواع العقوبة ثم استوى فيه إنكار المسلمين والكفار فالرجم كذلك.

(م): وقوم فى أصول العبادات.

(ش): منع **الحنفية والجبائى**: إثبات أصول العبادات بالقياس وبنوا عليه أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس محتجين بأنه لو جاز لأمكن إثبات عبادة مستقلة قياسًا على العبادات المشروعة بجامع المصلحة المتعلقة بالعبادات، وذهب أصحابنا إلى الجواز لعموم أدلة القياس، وأجابوا عن شبههم بأن ذلك ليس من القياس فى شىء بل هو تشريع باطل.

(م): وقوم الجزئى الحاجى إذا لم يرد نص على وفقه كضمان الدرك.

(ش): هذا الخلاف لا يعرف فى كتب الأصول وإنما ذكره الشيخ صدر الدين ابن الوكيل[1] فى الأشباه والنظائر.

---

(١) هو: محمد بن عمر بن مكى بن عبد الصمد بن عطية المصرى الأصل الشافعى المعروف بابن الوكيل صدر الدين أبو عبد الله فقيه أصولى محدث متكلم أديب شاعر، ولد بدمياط=

ومنه أخذ المصنف فقال: القياس الجزئى إذا لم يرد من النبى ﷺ بيان على وفقه مع عموم الحاجة إليه فى زمانه أو عموم الحاجة إلى خلافه هل يعمل بذلك القياس الجزئى؟ فيه خلاف أصولى وبينه بصور؛ فذكر منها: ضمان الدرك القياس الجزئى يقتضى منعه لأنه ضمان ما لم يجب، ولكن عموم الحاجة إليه لمعاملة الغرباء وغيرهم يقتضى جوازه فقال ابن سريج بالمنع على مقتضى القياس وخرجه قولاً، والأصح صحته بعد قبض الثمن لا قبله؛ لأنه وقت الحاجة المؤكدة.

(م): وآخرون فى العقليات.

(ش): منع قوم من الحشوية وغلاة الظاهرية القياس فى العقليات، والجماهير على الجواز، ومثاله قول أصحابنا فى مسألة الرؤية الله تعالى موجود وكل موجود يرى فيكون مرئيًا، وإذا قلنا به فلابد من جامع عقلى وإلا لكان الجمع تحكمًا، محضًا كتوغل الفلاسفة[1] وأهل البدع فى مسائل العقائد فى ذلك، وادعى ابن برهان فى الوجيز، أن المحققين على أنه ليس فى المعقولات قياس وإنما يتعرف حكم التفصيل بها من الجملة والقياس الصحيح وهو الشرعى.

(م): وآخرون فى النفى الأصلى.

(ش): اختلفوا فى النفى الأصلى هل يعرف بالقياس بعد اتفاقهم على أن استصحاب حكم العقل كاف فيه؟ قال فى المستصفى: والمراد بالنفى الأصلى البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، ومثاله إذا وجدنا صورة لا حكم لله فيها، ثم وجدنا أخرى تشبهها فهل يبحث عن حكمها أيضًا أو لا؟ بل نقيسها على التى بحثنا عنها ولم نعلم حكمها، قيل:

=سنة ٦٦٥ هـ ونشأ بدمشق وأخذ الأصلين والنحو وأفتى وناظر، من مصنفاته: الأشباه والنظائر فى الفقه الشافعى، الفرق بين الملك والشهيد والولى، وديوان شعر، توفى بالقاهرة سنة ٧١٦ هـ.

انظر: البداية والنهاية (١٤/٨٠)، البدر الطالع (٢/٢٣٤)، كشف الظنون (١/١٩، ١٠٠)، معجم المؤلفين (١١/٩٤).

(١) الفلاسفة: قال الشهرستانى: الفلسفة باليونانية محبة الحكماء، والفيلسوف هو فيلا، وسوفا وفيلا هو المحب، وسوفا هو الحكمة أى هو محب الحكمة، والحكمة قولية وفعلية، وهم اختلفوا فى الحكمة القولية وهى العقدية إختلافا لا يحصى كثرة والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل فى أكثر المسائل وهم الذين قالوا بقدم العالم وحشر الأرواح دون الأجساد ولهم مسائل فى الطبيعيات والإلاهيات والرياضيات وغير ذلك مما تفرع من مسائل.

انظر: الملل والنحل للشهرستانى (٢/١٢٢، ١٢٣ وما بعدها)، الفصل لابن حزم (١/٧٩ وما بعدها).

يجوز، وقيل: يمتنع، وتوسط الغزالى والإمام، قالا: يجوز بقياس الدلالة وهو أن يستدل فى انتفاء آثار الشيء وانتفاء خواصه على عدمه، ولا يجوز بقياس العلة لأن العدم الأصلى أزلى والعلة حادثة بعده فلا يعلل بها، وعزاه الهندى للمحققين ولقائل أن يقول: العلل الشرعية معرفات، ولا يمتنع تأخرها، واحترز المصنف بالأصلى عن العدم الطارئ فإنه يجرى فيه القياسات بالاتفاق لأنه حكم شرعى حادث فهو كسائر الأحكام الوجودية.

(م): وتقدم قياس اللغة.

(ش) أى: فى فصل اللغات فأغنى عن إعادته، ونبه عليه لئلا يعتقد إخلاله به لما جرت عادتهم بذكره هنا.

(م): والصحيح حجة إلا فى العادية والخلقية.

(ش): هذا الاستثناء ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازى، ومثله بأقل الحيض أو النفاس وأكثره، وأقل مدة الحمل وأكثره فلا قياس فيه لأن معناه لا يعقل، بل طريق إثباتها خبر الصادق، ولكن ذكر الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء أن المقادير يجوز القياس فيها على الصحيح، ومثلا بأقل الحيض وأكثره وقد يجمع بين الكلامين لحمل الأول على الحيض من حيث الجملة، والثانى فى الأشخاص المعينة، وما نقلناه عن الشيخ أبى إسحاق، هو الموجود فى اللمع، وقال فى شرحها: ما طريقه العادة إن كان عليه أمارة جاز إثباته بالقياس كالشعر هل تحل فيه الروح، والحامل هل تحيض؟.

وإذ لم يكن عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره، فلا.

(م): وإلا فى كل الأحكام.

(ش): يجوز أن تثبت الأحكام جميعها بالنصوص قطعًا إذ لا يلزم منه محال، واختلفوا هل ثبتت كلها بالقياس؟ فذهب قوم إلى جريانه لأن حد الشرعى يشمل الكل، وقد جرى فى البعض وفاقًا فكذلك فى البعض الآخر، والجمهور على امتناعه، لأن القياس حمل فرع على أصل فكيف يتصور القياس، بل فى بعضها ما لا يجرى القياس فيه؛ لأن أنواعه مختلفة الأحكام ولأنه لو ثبت الجميع بالقياس لزم التسلسل ولأن من الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقياس فرع تعقل المعنى، واعلم أن هذه المسألة أصل للمسألة السابقة فى استعمال القياس فى الحدود والكفارات والمقدرات كما ذكره ابن السمعانى وغيره، وسبق من الإمام أن حاصل الخلاف ثم يرجع إلى ذلك وكأن المصنف ذكرهما استيفاء للأصل والفرع.

(م): وإلا القياس على منسوخ خلافًا للمعممين.

(ش): لا يجوز القياس على أصل منسوخ فإن التعدية مع أن الأصل منسوخ غير ممكنة، وقول المصنف: خلافًا للمعممين، راجع لجميع المستثنيات من قوله: **«والصحيح حجة إلا ... إلى آخره»**، إلا أنه لا يعرف خلافًا فى امتناع القياس على منسوخ، إلا أنه سبق فى النسخ عن الحنفية إذا نسخ حكم الأصل يبقى حكم الفرع، وهو يقتضى جواز القياس على المنسوخ، فإنهم قالوا: يبقى حكم الفرع فلعل المصنف أراد هذا لكن بين فى شرح المختصر أنه لا منافاة بينهما، قلت: ولو أنه قال ولا القياس على مخصوص لأمكن الخلاف، فإن الشيخ أبو إسحاق فى اللمع، ذكر من مقيدات القياس: كون الأصل ورد الشرع بتخصيصه مثل قياس أبى حنيفة نكاح غير رسول الله ﷺ، فى جواز النكاح بلفظ الهبة على نكاح رسول الله ﷺ، وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك.

(م): **وليس النص على العلة ولو فى الترك أمرًا بالقياس خلافًا للبصرى، وثالثها التفصيل.**

(ش): النص على علة الحكم يدل على ثبوت الحكم لأجل العلة فى ذلك المحل خاصة بلا خلاف، وهل يدل على تعدية الحكم بتلك العلة إلى غير محل الحكم المنصوص عليه دون ورود التعبد بالقياس؟ فالجمهور على أنه لا يدل سواء كان فى الفعل، كأكرم زيدًا لعلمه، أو فى الترك كحرمت الخمر لإسكارها، قال أبو الحسين البصرى، والشيخ أبو إسحاق، وأبو بكر الرازى، وغيرهم: يكفى.

وقال أبو عبد الله البصرى: إن كنت علة التحريم كفى، أو الإيجاب أو الندب فلا، قال الغزالى: وبنى على هذا أن التوبة لا تصح من بعض الذنوب، بل من ترك ذنبًا لكونه معصية يلزمه ترك كل ذنب، أما من أتى بعبادة لأنها طاعة، لا يلزمه الإتيان بكل طاعة، قال: وهذا محال فى الطرفين واعلم أن ابن الحاجب نقل عن البصرى التفصيل، ومراده أبو عبد الله، والمصنف نقل عنه الاكتفاء مطلقًا ومراده أبو الحسين كما ذكرنا.

(م): **وأركانه أربعة.**

(ش) أى: الأصل والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع، ولم يذكروا منها حكم الفرع؛ لأنه ثمرة القياس ونتيجته لتأخره عنه، فلا يجوز أن يكون ركنًا له وإلا لزم توقفه على المتوقف على نفسه.

(م): **الأصل: وهو محل الحكم المشبه به، وقيل: دليله، وقيل: حكمه.**

(ش): لم يحك المصنف فى ركنية الأصل خلافًا، وقيل يجوز القياس بغير أصل، قال ابن السمعانى: وهو قول من خلط الاجتهاد بالقياس، والصحيح أنه لابد له من أصل لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول، ووجه تقديم الأصل على غيره من الأركان ظاهر؛ لأنه

أصل الحكم الذى هو أصل العلة التى هى أصل الفرع، والقول الأول هو قول الفقهاء وساعدهم كثير من المتكلمين.

والثانى: قول المتكلمين. فإذا قسنا النبيذ فى تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقوله: حرام، قال الفقهاء: الأصل فيه هو الخمر التى هى محل التحريم؛ لأنها يشبه بها الفرع فتكون أصلاً له. وقال المتكلمون: الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر لأنه الذى فيه التحريم. وقال بعضهم: الأصل هو التحريم الثابت فى الخمر لأنه الذى يتفرع عليه تحريم النبيذ، والجميع ممكن، إلا أن مساعدة الفقهاء أولى لئلا يحتاج إلى تغيير مصطلحهم، وهم الخائضون فى عمدة القياس، فلهذا صدر به المصنف، والنزاع لفظى؛ لأن حكم الخمر إذا كان مبنيًّا على الخمر من حيث إنها محل له فهى أصل له، وهو أصل لحكم النبيذ لكونه مبنيًّا عليه، وأصل الأصل أصل، فيكون الخمر أيضًا أصلاً لحكم النبيذ، وكذلك إذا كان حكم الخمر مبنيًّا على النص من حيث إنه مستفاد منه فيكون النص مبينًا لحكم النبيذ أصلاً له، وهو أصل وأصل الأصل أصل، فيكون النص أيضًا أصلاً لحكم النبيذ، والحاصل رجوع الخلاف إلى ما هو أصل بالذات أو بالعرض.

تنبيه: قد جعل القول بأنه دليله مرجوحًا، وكلامه فى أول الكتاب يخالف هذا، وصوابه أن اصطلاح الأصوليين فى المقدمات: إطلاق الأصل على شىء، وفى القياس: إطلاقه على آخر.

(م): ولا يشترط دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه، ولا الاتفاق على وجود العلة فيه، خلافًا لزاعميهما.

(ش): فيه مسألتان:

إحداهما: لا يشترط فى الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعية كانت أو شخصية، بل كل حكم انقدح فيه معنى تخيل غلب على الظن اتباعه، فإنه يجوز أن يقاس عليه، وخالف عثمان البتى[1] فشرطه، فإذا كانت المسألة من مسائل البيع، فلابد من دليل على جواز القياس فى أحكام المبايعات، أو فى النكاح فكذلك.

---

(١) هو: عثمان بن مسلم، وقيل سلمان أبو عمرو البصرى شيخ أهل الرأى بالبصرة، روى عن أنس، والشعبى، وغيرهما، وروى عنه: شعبة، والثورى، وحماد بن سلمة،، وغيرهم، وثقه الجوزجانى، وابن معين، وابن سعد، توفى سنة ١٤٣ هـ.

انظر: طبقات ابن سعد (٧/٢٥٧)، طبقات الفقهاء للشيرازى (صـ ٩١)، تهذيب التهذيب (٧/١٥٣).

الثانية: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة فى الأصل، بل يكفى انتهاض الدليل عليه خلافًا لبعضهم قال الشيخ أبو إسحاق: إن أراد بالاتفاق إجماع الأمة أدى إلى إبطال القياس؛ لأن نفاة القياس من جملتهم، وإن أراد إجماع بعض القياسيين فهم بعض الأمة وليس قولهم بدليل.

(م): الثانى حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس وقيل والإجماع.

(ش): لحكم الأصل شرائط.

الأول: أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل قياسًا عند الجمهور، خلافًا لبعض المعتزلة والحنابلة، وأبى عبد الله البصرى. لنا أنه تحدث العلة فالقياس على الأصل الأول، وذكر الثانى لغو، وإن اختلفت لم ينعقد القياس لعدم التساوى فى العلة.

واعلم أن الدليل لا ينحصر فى الكتاب والسنة، بل جاز أن يكون إجماعًا؛ لأنه أصل فى إثبات الأحكام فجاز القياس على ما ثبت بالإجماع، وحكى الشيخ أبو إسحاق وجها: أنه يشترط أن يكون كتابًا أو سنة ولا يجوز القياس على ما ثبت بالإجماع إلا أن يعلم النص الذى أجمعوا لأجله ولم يذكر المصنف فى حكاية هذا الوجه الاستثناء؛ لأن القياس حينئذ على النص.

(م): وكونه غير متعبد فيه بالقطع.

(ش): الثانى أن لا يتعبد فيه بالعلم ليخرج ما تعبد فيه بالعلم كإثبات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة، والقبول على قول من زعم أنه من المسائل العلمية وكون الاجتهاد جائزًا فى طلب الحلم[1] الشرعى قياسًا على جواز الاجتهاد فى طلب القبلة، وذلك لأن القياس الجلى لا يفيد إلا الظن فإثبات المسألة العلمية به إثبات العلم بالظن وهو ممتنع.

تنبيهات:

الأول: هذا الشرط الذى ذكره الإمام، وقال الهندى إنما يستقيم إذا كان المراد بالحكم الذى هو ركن القياس الظنى المختلف فيه، فأما إن أريد تعريف الحكم الذى هو ركن القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه.

الثانى: قد يشكل هذا الشرط مع ترجيح المصنف فيما سبق جريان القياس فى العقليات مع أنّا متعبدون فيها بالقطع.

(م): وشرعيًّا إن استلحق شرعيًّا.

---

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب الحكم.

(ش) الثالث[1]: في كون الحكم شرعيًّا ليخرج اللغوي والعقلي، فأما بتقدير أن يجري القياس فيهما، فإنه ليس قياسًا شرعيًّا بل لغويًّا وعقليًّا، وكلامنا في الشرعي، كذا قروره، وقال المصنف: لك أن تقول إذا أجرينا القياس فيهما ترتب على ذلك أمر شرعي، وهو تحريم النبيذ مثلاً لصدق اسم الخمر عليها قياسًا فلهذا زاد عليهم هنا هذا القيد وهو قوله: إن استحلق شرعيًّا.

(م): وغير فرع إذا لم يظهر للوسط فائدة، وقيل مطلقًا.

(ش) الرابع: أن يكون حكم الأصل غير فرع عن أصل خلافًا للحنابلة وبعض المعتزلة ثم إن الأصوليين أطلقوا الشرط، وقال المصنف: هو مخصوص عندي بما إذا لم يظهر للوسط فائدة البتة.

لقياس السفرجل على التفاح، والتفاح على البر، أما إذا ظهرت له فائدة فلا يمتنع أن يقاس فرع على فرع، وقولهم: إن كل فرع قيس عليه فرع فالعلة فيه إما متحدة فيكون حشوًا أولا فيفسد، نقول عليه: بين الأمرين واسطة وهو أن يكون حكم الفرع المقيس عليه هو الذي وسط أظهره وأولى بحيث لو قيس الفرع الأول الذي هو فرع الفرع على الأصل الأول لاستنكر في بادئ الأمر جدًا، بخلاف ما إذا جعله مندرجًا، مثاله: التفاح ربوي قياسًا على الزبيب، والزبيب ربوي قياسًا على التمر، والتمر ربوي قياسًا على الأرز، والأرز ربوي قياسًا على البر، إذا قصد بقياس التفاح على الزبيب الوصف الجامع بينهما، وهو الطعم، وبقياس الزبيب على التمر الطعم مع الكيل، وبالتمر على الأرز الطعم والكيل مع التقوت، وبالأرز على البر الطعم والكيل والقوت الغالب، ولو قيس ابتداء التفاح على البر لم يسلم من مانع يمنع علية الطعم فجمع بين الزبيب والتمر في الكيل، ثم أخذ يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار ليثبت له دعوى أن العلة الطعم فقط.

تنبيه: ينبغي تأمل هذا الشرط مع قوله قبله ثبوته بغير القياس؛ لأنه إذا كان الحكم في الأصل ثابتًا بالقياس فهو فرع لأصل آخر؛ ولهذا أورده ابن الحاجب بهذه الصيغة والبيضاوي بالصيغة الأولى ولم يجمع واحد منهما بينهما، ثم رأيت من أورده على المصنف فقال: قد علم اشتراط كونه غير فرع من اشتراط ثبوته بغير القياس فما الفائدة لهذا؟.

وأجاب المصنف: بأنه لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع، وهو ما ذكرنا ثانيًا ثبوته بالقياس؛ لجواز أن يكون ثابتًا، وثبوته بغير القياس؛ لأنه قد ثبت بالقياس ولا يكون فرعًا

---

(١) يعني الثالث في شروط حكم الأصل.

للقياس المراد ثبوت الحكم فيه، وإن كان فرعًا لأصل آخر ولذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتًا بالقياس؛ لجواز أن يكون ثابتًا بالقياس ولكنه ليس فرعًا في هذا القياس الذى يراد إثبات الحكم فيه.

(م): وأن لا يعدل عن سنن القياس.

(ش) الخامس[1]: أن لا يكون معدولا به عن سنن القياس، لتعذر التعدية حينئذ، والمعدول به هو الخارج عن المعنى لا لمعنى فيخرج منه شيئان.

أحدهما: ما شرع ابتداء لا معنى فإنه لم يدخل حتى يقال خرج.

والثانى: ما استثنى عن معقول المعنى كالعرايا استثنيت من الربويات لحاجة الفقراء وقد سماها الغزالى معدولا بهما عن سنن القياس وفيه تجوز.

(م): ولا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع.

(ش) السادس: أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، وإلا فليس جعل أحدهما أصلا والآخر فرعًا أولى من العكس.

(م): وكون الحكم متفقًا عليه، قيل بين الأمة، والأصح بين الخصمين وأنه لا يشترط اختلاف الأمة.

(ش) السابع: كون الحكم متفقًا عليه مخافة أن يمنع فيحتاج القايس إلى إثباته عند توجه المنع فيكون المشروع فيه انتقالا من مسألة إلى أخرى، ثم اختلفوا فى كيفية الاتفاق عليه، فقيل: يشترط أن يكون متفقًا عليه بين الأمة، وقيل: يكفى اتفاق الخصمين، وقيل: يشترط اتفاق الخصمين واختلاف الأمة حتى لا يكون مجمعًا عليه وهو رأى الآمدى؛ فإنه متى كان مجمعًا عليه بين الأمة لم يكن للخصم منعه، والصحيح جواز كونه مجمعًا عليه بين الأمة.

(م): فإن كان متفقًا بينها ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الأصل أو العلة يمنع الخصم وجودها فى الأصل فمركب الوصف، ولا يقبلان خلافًا للخلافيين.

(ش): سمى بعضهم المتفق عليه بين الخصمين فقط بالقياس المركب، ثم إن كان الحكم متفقًا عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الأصل، سمى بذلك لاختلافهما فى تركيب الحكم على العلة فى الأصل.

كما فى قياس حلى البالغة على حلى الصبية فإن عدم الوجوب فى حلى الصبية متفق

---

(١) يعنى الخامس فى شروط حكم الأصل.

عليه بين الخصمين، لكن لعلتين مختلفتين، فإنه عندنا لعلة كونه حليًا وعندهم لعلة كونه مالا للصبية، وإن كان الخصم يوافق على العلة ولكن يمنع وجودها فى الأصل فهو مركب الوصف، سمى بذلك لاختلافهما فى نفس الوصف الجامع كقولنا فى تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق الطلاق فلا يصح، كما لو قال: زينب التى أتزوجها طالق، فيقول الحنفى: العلة وهى كونه تعليقًا مفقودة فى الأصل، فإن قوله زينب التى أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق، ثم الشهود عند الأصوليين أن النوعين غير مقبولين أما الأول: فلأن الخصم لا ينفك عن منع العلة فى الفرع، أو منع الحكم فى الأصل، وعلى التقديرين فلا يتم القياس، وأما الثانى فلأنه لا ينفك عن منع الأصل كما لو لم يكن التعليق ثابتًا فيه، أو منع الحكم فى الأصل إذا كان ثابتًا، وعلى التقديرين لا يتم القياس وحكاية القبول عن الخلافيين ذكره الهندى.

(م): ولو سلم العلة فأثبت المستدل وجودها أو سلمه المناظر انتهض الدليل.

(ش): لو سلم الخصم العلة فأثبت للمستدل فى القسم الثانى أنها موجودة فى الأصل، أو سلم أن العلة التى عينها المستدل فى الأول هى العلة، وأنها موجودة فى الفرع، انتهض الدليل عليه فيصح القياس لاعتراف الخصم بما هو موجب لصحة القياس؛ كما لو كان مجتهدًا أو غلب على ظنه صحة القياس فإنه لا يكابر نفسه فيما أوجبه ظنه.

(م): فإن لم يتفقا على الأصل ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم إثبات العلة فالأصح قبوله.

(ش): ما سبق فيما إذا كان حكم الأصل متفقا عليه مطلقا أو بين الخصمين، فإن لم يتفقا عليه، ولم يكن مجمعًا عليه، ولكن حاول المستدل إثبات حكم الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريق من طرقها، فقيل: لا يقبل ذلك منه بل لابد من الإجماع بين الخصمين صونا للكلام عن الانتشار، والأصح قبوله وإلا لم يقبل فى المناظرة مقدمة تقبل المنع.

(م): والأصح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل أو النص على العلة.

(ش): لا يشترط فى الأصل أن يكون عقد الإجماع على أن حكمه معلل، وإن ثبتت علته عينًا بالنص بل لو ثبت بالطرق الظنية، جاز القياس عليه. وخالف فيه بشر المريسى[1] فزعم أن لا يقاس على أصل آخر حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم

---

(١) هو: بشر بن غياث بن أبى كريمة المريسى نسبة إلى قرية فى بلاد النوبة بمصر اسمها مريس، كان والده يهوديا، تفقه على أبى يوسف صاحب أبى حنيفة، ثم اشتغل بعلم الكلام، وصار أحد شيوخ المعتزلة المتطرفين قال بخلق القرآن، وأنكر عذاب القبر ورؤية الله فى الآخرة وغير=

أو انعقد الإجماع على كون حكمه معللا وهو باطل لأن أدلة القياس مطلقة.

(م) الثالث: الفرع وهو المحل المشبه، وقيل: حكمه.

(ش) **الأول:** قول الفقهاء وهو النبيذ فى المثال السابق الأصل.

والثاني: للمتكلمين حكم المشبه: وهو تحريم النبيذ، ومنهم من مال إليه هنا لتفرعه عن القياس بخلاف المحل، ولم يقل أحد هنا إنه دليله، كيف ودليله القياس؟.

(م) ومن شرطه: وجود تمام العلة فيه، فإن كانت قطعية فقطعى، أو ظنية فقياس الأدون كالتفاح على البر بجامع الطعم.

(ش): هذا أخذه من نقول ابن الحاجب، أن يساوى الفرع فى العلة، علة الأصل، لإيهام لفظ المساواة أن الزيادة تضر فيخرج قياس الأولى: بخلاف حصول المعنى بتمامه فإن الزيادة لا تنافيه، ولا يخرج قياس الأدون فإنه ليس المعنى بالأدون كون المعنى فيه أقل من الأصل، لكن حصول المعنى المظنون فيه بتمامه، وذلك لأن الأصل فى العلة قد يكون مقطوعًا بها كالإسكار فى الخمر، وقد تكون مظنونة كالطعم فى البر، فإذا كانت قطعية، ووجدت فى فرع كان القياس فيه قياس المساواة، وإن كان مظنونة فوجدت فى فرع يشتمل عليها ولا يشتمل على الوجوب الآخر المحتمل للعلية، وإن كانت مرجوحًا فقياس الفرع حينئذ قياس أدون؛ لأنه ليس ملحقًا بالأصل إلا على تقدير أن العلة فيه كذا مع احتمال غيره، فلم يكن لإلحاقه به من القوة ما لإلحاق الفرع المشتمل على الأوصاف المحتملة كلها، والحاصل أن المساواة لابد منها، وإلا لم يكن تعدى الحكم؟.

(م): وتقبل المعارضة فيه بمقتضى نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار.

(ش): من الشروط على المختار، أن لا يعارض الفرع بمعارض يقتضى نقيض الحكم، بأن يقول ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه، فتوقف دليلك، وقد ذكر ابن الحاجب هذه المسألة فى فصل المعارضة واقتصر على ذكر النقيض وضم إليه المصنف الضد إذ لا فرق، وأشار إلى مخالفة الخلاف، وهذا لأن المستدل إذا ذكر وصفًا فعورض بوصف قائم فى الفرع يقتضى نقيض ما رامه المستدل، كما إذا كان وصف المستدل يقتضى ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضى ثبوت نقيضها، وهو لا حرمة أو يقتضى فيه ضد مرام المستدل كما إذا كان وصفه

=ذلك من السمعيات، وإليه تنسب طائفة المريسية، قال الشافعى بعد مناظرته: بشر لا يفلح، من مصنفاته الرد على الخوارج، والإرجاء. توفى عام ٢١٨ هـ وقيل غير ذلك.
انظر: تاريخ بغداد (٥٦/٧)، البداية والنهاية (٢٨/١٠)، شذرات الذهب (٤٤/٢).

يقتضى ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضى ثبوت الوجوب أو الاستحباب مثلا.

فلا شك فى قبول هذه المعارضة؛ لأنها تهدم قاعدة المستدل وتبطل قصده أما إذا عورض بما يقتضى خلاف الحكم الذى رامه فلا يقبل ذلك لأنه لا يبطل قوله لإمكان اجتماع مرامه معه، وهذا كما إذا أتى بعلة تقتضى فى الفرع الحرمة فعارضه بعلة تقتضى فيه وجوب الحد، فوجوب الحد لا ينافى الحرمة، فله أن يقول: هب أن ما عارضت به صحيح، ولكنه لا يعترض غرضى لجواز اجتماع الحرمة والحد.

مثال النقيض: لوباع الجارية إلا حملها صح فى وجه كما لو باع هذه الصيعان إلا صاعا، فنقول: لا يصح كما لو باع الجارية إلا يدها وهذا قريب الشبه من الفرع إذا تجاذبه أصلان متقابلان، والشافى يلحقه بأغلبهما وهذا إذا عارض بعلة أخرى تقتضى فى الفرع نقيض الحكم، فإن علة المستدل نفسها تقتضى النقيض فذلك قلب لا معارضة، ومثال الضد: الوتر واجب قياسًا على التشهد فى الصلاة بجامع مواظبة النبى ﷺ عليهما، فنقول يستحب قياسًا على الفجر. بجامع أن كلا منهما يفعل فى وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة، فإن الوتر فى وقت العشاء، والفجر وقت الصبح، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتى فرض فى وقت واحد، ولو قيل: الجامع المواظبة لكان قلبا لا معارضة، فهذان قادحان؛ لأن النقيض والضد إذا ثبت لزم تقابل قول المستدل بخلاف الخلاف، ومثال الخلاف اليمين الغموس لا توجب الكفارة كشهادة الزور؛ بجامع أن كلا منهما قول آثم قائله، فيقال: الغموس توجب التعذير قياسًا على الزور بجامع إظهار الباطل على وجه من التأكيد، يغلب ظن كونه حقًّا، ففى الغموس باليمين، وفى الزور بالشهادة، واليمين والشهادة أخوان، ولا نقول بجامع الإثم كى لا يكون قلبًا لا معارضة، فهذا غير قادح؛ إذ لا مساواة بين ثبوت التعذير والكفارة.

تنبيهات:

الأول: سبق المصنف إلى ذكر هذا فى شروط الفرع هنا ابن الحاجب فى المنتهى، والهندى، وقالا: إنه إنما يتم اشتراطه على القول بجواز تخصيص العلة فإن لم نجوزها فلا يشترط ثم قال الهندى: وهذا فى الحقيقة ليس شرطًا للفرع الذى يقاس بل للفرع الذى ثبت فيه الحكم بمقتضى القياس.

الثانى: أن هذا تفريع على ما سيذكره المصنف فى شرط العلة من انتفاء المعارض المنافى فى الفرع الحكم بمقتضى القياس.

الثالث: ظهر بما قررناه أن قوله ضد أو نقيض منصوبان بالوصف قبلهما والأصل بما يقتضى نقيض الحكم أو ضده.

(م): والمختار قبول الترجيح، وأنه لا يجب الإيماء إليه فى الدليل.

(ش): طريقه فى دفع المعارضة القدح فيما اعترض به عليه، فإن عجز عن القدح فهل يجوز دفعه بالترجيح بوجه من وجوهه المذكورة فى باب الترجيح؟ والمختار قبوله لأنه إذا ترجح وجب العمل به بالإجماع على وجوب العمل بالراجح، وقيل لا يقبل، لأن تساوى الظن الحاصل، فيهما غير معلوم وعلى المختار فهل يجب الإيماء إلى الترجيح فى متن الدليل بأن يقول فى أمان العبد: أمان من مسلم عاقل موافقًا للبراءة الأصلية؟ فيه خلاف، فقيل يجب لأنه شرط فى العمل به لا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة، والمختار أنه لا يجب لأن الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل.

(م): ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقًا، ولا خبر الواحد عند الأكثرين.

(ش): أما اشتراط **الأول**: فوجهه أن القياس مظنون فلا يعارض القطعى.

وأما **الثانى**: فهى مسألة معارضة القياس لخبر الواحد، وقد سبقت فى باب الأخبار.

(م): وليساو الأصل، وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس، فإن خالف فسد القياس. وجواب المعترض بالمخالفة ببيان الاتحاد.

(ش): من الشروط أن يساوى حكم الأصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه، من عين الحكم أو جنس الحكم، أما العين فكقياس القصاص فى النفس بالمثقل عليه فى القتل بالمحدود، فالحكم فى الفرع هو الحكم فى الأصل بعينه وهو القتل. وأما الجنس فكقياس إثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها على إثبات الولاية عليها فى مالها، فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال فإنها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين فإن خالف، أى كان حكم الفرع مخالفًا لحكم الأصل فسد القياس كقولنا: الظهار يوجب الحرمة فى حق الذمى كالمسلم، فيقول الحنفى: الحرمة متناهية بالكفارة، والحرمة فى الذمى مؤبدة لأنه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فيها، وجواب هذا المعترض بالمخالفة بأن يبين المستدل الاتحاد وهو منع كون الذمى ليس من أهل الكفارة.

(م): ولا يكون منصوصًا بموافق خلافًا لمجوز دليلين ولا بمخالف إلا لتجربة النظر.

(ش): من الشروط أن لا يكون حكم الفرع منصوصًا عليه وإلا لم يكن للقياس فائدة؛ كذا أطلق جماعة، والتحقيق ما نقله الشيخ الهندى، وتابعه المصنف أن للمسألة صورتين:

إحداهما: أن يكون النص على موافقة القياس، فإما أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذى دل على حكم الأصل، قال: فينبغى أن يكون القياس باطلا

إذ ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعًا أولى من العكس، وليس هذا القسم مراد المصنف، وإما أن يكون غيره وهو مراده، فأطلق جماعة المنع وقالوا: لا يجوز القياس على المنصوص عليه مطلقًا لقضية معاذ فإنها تفهم امتناع القياس عند وجدان النص، ولكن الأكثرين هنا كما قاله الهندى على الجواز؛ لأن ترادف الأدلة على مدلول واحد جائز لإفادة زيادة الظن ويخالف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحدًا، فإن القياس فى هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلا؛ لأن الفرع لا يؤكده أصله بخلاف ما إذا كانا متغايرين.

الثانية: أن يكون ذلك الحكم المنصوص عليه مخالفًا للقياس فيمتنع مطلقًا، وإلا لزم تقديم القياس على النص، وقوله: «**إلا لتجربة**»، يعنى لا فائدة للقياس، ولا يعمل به لكنه قياس صحيح فى نفسه؛ ولهذا نقول: إذا تعارض النص والقياس فالنص مقدم، وإنما يتعارضان عند صحتهما، وفائدته حينئذ تمرين ورياضة الذهن فى المسائل لا غير.

(م): ولا متقدما على حكم الأصل وجوزه الإمام عند دليل آخر.

(ش): من الشروط أن لا يتقدم على حكم الأصل كقياس الوضوء على التيمم فى النية لأن التعبد بالتيمم إنما ورد بعد الهجرة، وكان التعبد بالوضوء قبلها، وإنما شرط ذلك لئلا يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخير الأصل وفصل أبو الحسين فى المعتمد وتابعه الإمام الرازى وأتباعه قالوا: إذا تقدم حكمه فإن لم يدل على ثبوت حكمه إلا لقياس على ذلك الأصل، لم يصح؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم دليل فى الحال، وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل ذلك القياس؛ لأنه يجوز أن يدلنا الله تعالى على الحكم بأدلة مترادفة، ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة، ولك أن تقول الكلام فى تفرعه عن الأصل المتأخر، وذلك لا يمكن سواء كان علته دليل غيره أم لا؟.

قلت: ولم يحفظ المصنف فى هذه المسألة خلافًا سوى تفصيل الإمام، وقد أطلق ابن الصباغ فى العدة امتناع هذا الشرط، وجوز أن يكون الحكم عليه أمارات متقدمة ومتأخرة قال: فإن الدليل على الشيء يجوز تأخيره عن ثبوته، ولهذا معجزات النبى ﷺ، منها ما قارن نبوته، ومنها ما تأخر عنه، ويجوز الاستدلال على نبوته بما نزل من القرآن بالمدينة فكذا فى الأحكام المظنونة.

(م): ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة خلافًا لقوم.

(ش): منهم أبو هاشم حيث شرطوا ثبوته بالنص فى الجملة لا التفصيل، ويطلب

بالقياس تفصيله، فلولا العلم بورود ميراث الجد جملة لما جاز القياس فى توريثه مع الإخوة والجمهور على أنه ليس بشرط فإن العلماء قاسوا أنت علىّ حرام تارة على الطلاق فتحرم وتارة على الظهار فيوجب الكفارة، وتارة على اليمين فيكون إيلاء، ولم يوجد النص فى الفرع جملة ولا تفصيلاً.

(م): ولا انتفاء نص أو إجماع يوافقه خلافًا للغزالى والآمدى.

(ش): أى لا يشترط انتفاء نص، ويكون فائدة القياس زيادة معرفة العلة أو الحكم، وفائدة النص ثبوت الحكم، فإن قيل: ما هذا من قول المصنف قبله، وأن لا يكون منصوصًا، فالجواب أن ذلك فى الفرع نفسه يشترط أن لا يكون منصوصًا عليه، إذ لا يبقى للقياس فائدة، وههنا فى أنه لا يكون منصوصًا على شبهه وفرق بين شبه الشىء والشىء.

(م) الرابع: العلة قال أهل الحق المعرف، وحكم الأصل ثابت بها لا بالنص خلافًا للحنفية، وقيل: المؤثر بذاته، وقال الغزالى: بإذن الله، وقال الآمدى: الباعث.

(ش): لم يحك المصنف خلافًا فى ركنية العلة، وفيه خلاف شاذ حكاه ابن السمعانى أنه يصح القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه وهو باطل، وقد اختلفوا فى تعريف العلة على أقوال.

أحدها: وهو قول أهل السنة أنها المعرف للحكم، أى بأن تكون دالة على وجود الحكم وليست بمؤثرة؛ لأن المؤثر هو الله تعالى، فقيل لهم: المعرف هون النص، فأجابوا: بأن الوصف معرف لفرد آخر غير الأصل، وحكم الأصل أى المعلل ثابت بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع عند أصحابنا.

وقالت الحنفية بالنص وإنما ذكر المصنف هذه المسألة بعد هذا التعريف لينبه على توهم ابن الحاجب وغيره أن أصحابنا ذكروا هذا على أنها بمعنى الباعث، وليس كذلك؛ بيانه أن الأصحاب لما قالوا: إنه ثابت بالعلة، قيل لهم: هذا لا يتأتى إلا إذا فسرت العلة بالمؤثر أو الباعث، فإن كونه منصوصًا عليه حينئذ لا ينافى أن يكون معللاً بهذا المعنى، أما إذا فسرت بالمعرف فكونه منصوصًا عليه ينافى التعليل بهذا المعنى، وعلى هذا جرى ابن الحاجب وقال: إنما عنت الشافعية أنها بمعنى الباعث، وليس كما قال، وإنما دعاه إلى ذلك أنه يجعلها فرعًا للأصل أصلاً للفرع خوفًا من لزوم الدور، فإنها مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهى إنما عرفت به جاء الدور، ونحن لا نفسرها بالباعث، بل

بالمعرف، وليس معنى كونها معرفًا إلا أنها نصب أمارة يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفًا به.

ويجوز أن يتخلف فى حق العارف كالغيم الرطب أمارة على المطر، وقد يتخلف، وتخلف التعريف بالنسبة إلى العارف لا يخرج الأمارة عن كونها أمارة، فوضح أن العلة هى المعرف فى الأصل والفرع، وليس الدور بلازم، وقالت الحنفية: ثابت بالنص. فإن أرادوا أن النص إنشاء الحكم فخطأ، لأن الحاكم فى الحقيقة هو الناص، وإن أرادوا أنه عرفه فهو إنما يعرف من عرفت منه، أما من عرف من العلة فلم يعرفه، هذا حاصل ما قرره المصنف وما أنكره على ابن الحاجب فى نقله عن الأصحاب ممنوع؛ فإن الغزالى قد ذكره فقال بعد نقله عن الأصحاب: إن الحكم يضاف إلى العلة وهو نزاع لا تحقيق تحته، فإنّا لا نعنى بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم فنقول: إن الحكم يضاف إلى الخمر والنبيذ بالنص لكن إضافة الحكم إليه معلل بالشدة بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هى الشدة ونازعه العبدرى وقال: إنما الباعث على وضعها أمارة حفظ العقول لا الشدة، وأما ما قاله المصنف أولا فيخالف كلام الهندى فإنه قال: فسروا العلة بالمعرف لا بمعنى أنها تعرف حكم الأصل، فإن ذلك يعرف بالنص، بل حكم الفرع، لكن يخدشه ما هو المشهور من قول أصحابنا، لأن حكم الأصل تعلل بالعلة بينه وبين الفرع مع أنه غير معرف بها، وقال فى المسألة الخلافية: إن عنى بالعلة المؤثر أو الباعث، فلا شك أن كونه منصوصًا عليه لا ينافى أن يكون معللاً بالعلة بهذا المعنى، وعليه ينزل قول أصحابنا: إن الحكم المنصوص عليه ثابت بالعلة ولا أظن الخصم ينكره.

وإن عنى بالعلة المعرف فلا شك أن كونه منصوصًا عليه التعليل بالعلة بهذا المعنى، والخصم إنما ينكر كونه معللاً بالعلة بهذا المعنى، وأصحابنا لا ينكرون ذلك فلا خلاف، ثم إن الآمدى وابن الحاجب والهندى ذكروا أنه لا خلاف فى المعنى بل هو لفظى، وليس كما قالوا، بل له فوائد كثيرة منها: التعليل بالقاصرة والخلاف فيها يصح ترتيبه على هذا الأصل، فإن أصحابنا لما أثبتوا الحكم فى محل النص بالعلة لم تعر القاصرة عن فائدة فاعتبرت، والحنفية لما أثبتوا الحكم فى محل النص به عرت القاصرة عن فائدة لأن أثرها لم يظهر فى محل النص ولا فى غيره، فلم يعتبر القول.

الثاني: أنها بمعنى المؤثر بذاته لا بجعل الله تعالى، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم فى التحسين والتقبيح والعقل.

الثالث: أنها المؤثرة لا بذاتها ولا بصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع إياها مؤثرة، وهو

قول الغزالى، وزيفه الإمام بأن الحكم قديم والعلة حادثة والحادث لا يؤثر فى القديم، وبنى البحث على أنه هل يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثرًا بذاته أو بصفة قائمة به أو لا يعقل ذلك؟ وعلى هذا تبنى مسألة خلق الأفعال فأصحابنا ينكرون تأثير العبد فى فعله، ويقولون الصادر عنه فعل الله، والمعتزلة يقولون بتأثيره بذاته أو بصفة. وشذوذ منّا توسطوا فقالوا بمثل كلامهم فى السببية ويلزمهم.

والرابع أنها الباعث على التشريع؛ بمعى أنه لابد وأن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة، وأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب، وهو مأخذ القائلين بأن الرب تبارك وتعالى يعلل أفعاله بالأغراض، والمنصوص عند الأشعرية خلافه؛ فإن الرب تعالى لا يبعثه شىء على شىء، وقال الإمام تقى الدين أبو العز المقترح: من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم والحاملة أو الداعية، إن أراد به إثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه فى علم التوحيد، وإن أراد به أن يعقبها حصول الصلاح فى العادة فسميت باعثة تجوزًا فهذا لا يجوز إطلاقه على البارى تعالى، لما فيه من الإيهام بالمحال، إلا أن يتحقق إذن من الشارع فى إطلاقه ولا سبيل إليه.

(م): وقد تكون دافعة أو رافعة أو فاعلة الأمرين.

(ش): الوصف المجعول علة ثلاث أقسام:

الأول: يكون دافعًا للحكم فقط؛ كالعدة فإنها دافعة لحل النكاح إذا وجدت فى ابتدائه وليست رافعة له إذا وجدت فى أثنائه، فإن الموطوءة بشبهة تعتد وهى باقية على الزوجية.

الثانى: أن يكون رافعًا للحكم فقط كالطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه؛ إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد.

الثالث: أن يكون رافعًا دافعًا كالرضاع؛ فإنه يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه إذا طرأ، وإنما كانت موانع النكاح تمنع فى الابتداء والدوام لتأبدها واعتضادها بكون الأصل فى الأرضاع هو الحرمة.

(م): ووصفًا حقيقيًا ظاهرًا منضبطًا أو عرفيًا مطردًا وكذا فى الأصح لغويًا أو حكمًا شرعيًا، وثالثهما إن كان المعلول حقيقيًا.

(ش): العلة باعتبار ذاتها تارة تكون وصفًا حقيقيًا، وتارة تكون شرعيًا وتارة تكون لغويًا، وتارة تكون عرفيًا، ولا يخلو معلوم بوضع علة عن هذه الأقسام، ووجه الحصر فيها هو أن ما يعلم لا يخلو إما أن يتوقف العلم به على وضع أم لا، فإن لم يتوقف على

وضع وإخبار فهو المسمى فى الاصطلاح وصفًا حقيقيًّا، وهو الذى يعقل باعتبار نفسه، وما يتوقف على وضع إما أن يكون الواضع الشرع أو غيره.

فالأول: الحكم الشرعى.

والثانى: إن كان العرب فاللغوى، أو من بعدهم فالعرفى.

أما الوصف الحقيقى فلا خلاف فى التعليل به إذا اشتمل على ما ذكره المصنف، كقولنا: مطعوم فيكون ربويًّا، والطعم يدرك بالحس، وهو أمر حقيقى أى لا تتوقف معقوليته على معقولية غيره، فاحترز بالظاهر عن الخفى، والمنضبط عن غيره، وما خلا منها سيذكر الخلاف فيه، والمراد بالمنضبط أن يتميز عن غيره، وأما الأوصاف العرفية وهى الشرف والخسة، والكمال والنقص، فيجوز التعليل بها حيث أمكن كما فى الكفاءة وغيرها، فإن الشرف يناسب التعظيم والتكريم والإهانة، والخسة تناسب ضد هذه الأحكام، ويشترط أن يكون مطردًا أى لا يختلف باختلاف الأوقات، فإنه إن لم يكن كذلك لا يكون ذلك العرف حاصلاً فى زمان الرسول ﷺ، وحينئذ لا يجوز التعليل به وهى من مسائل المحصول.

وأما بالأمر اللغوى كقولنا فى النبيذ: إنه مسمى الخمر فيحرم كالمنعصر من العنب، وأما الشرعى فذهب الأكثرون إلى تجويز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى، كتعليل حرمة بيع الكلب بنجاسته لأن العلة هى المعرف، فلا بدع فى جعل الحكم معرفًا للآخر، وقيل: يمتنع لأنه معلول فكيف يكون علة، وعلى الأصح فلو كان الحكم حقيقيًّا فهل يجوز تعليله بالحكم الشرعى؟ على قولين حكاهما فى المحصول، وأصحهما كما قاله الهندى وغيره الجواز؛ لأن المراد من العلة المعرف ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعى يعرف الحكم الحقيقى، وفى المسألتين يتحصل ثلاثة مذاهب، ومثال الحقيقى قولنا فى إثبات الحياة فى الشعر بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيًّا كاليد.

(م): أو مركبًا وثالثها لا تزيد عن خمس.

(ش): تنقسم العلة باعتبار كميتها إلى الوصف الواحد، ولا خلاف فى التعليل به، وإلى المركبة من أوصاف، والتعليل به جائز عند المعظم؛ فإنّا نعلل القصاص بوجود القتل العمد العدوان الذى لا شبهة فيه، وهذه أوصاف مناسبة فلا يبعد أن تكون الهيئة الاجتماعية ينشأ عنها الحكم، وقيل: يمتنع لأنه يفضى إلى تخلف المعلول عن العلة العقلية، أو تحصيل الحاصل وهما محالان، وفى المسألة قول ثالث غريب: إنه لا تزيد الأوصاف على خمسة، وعزاه صاحب الخصال إلى الجرجانى من الحنفية، وحكاه أبو إسحاق وغلط

قائله، وأما الإمام فذكر أن الشيخ حكاه سبعة.

(م): ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم، ومن ثم كان مانعها وصفًا وجوديًا يخل بحكمتها.

(ش): وجه اشتراط اشتمالها على الحكمة ظاهر، وقوله: «**تبعث على الامتثال**»، فيه بيان للمراد بقول الفقهاء: الباعث على الحكم كذا أنهم لا يريدون بعث الشارع بل إن العلة باعثة للمكلف على الامتثال. مثاله: حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذى هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة باعثة عليه، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك بخلاف المكلف فإذا انقاد المكلف امتثالاً لأمر الله تعالى إلى حفظ النفوس، كان لهم أجران، أجر على القصاص، وأجر على حفظ النفوس وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى أحدهما: بقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم القصاص**﴾ [البقرة: ١٧٨]، والثانى: بالإيماء من قوله: ﴿**ولكم فى القصاص حياة**﴾ [البقرة: ١٧٥]، وقوله: «**ومن ثم كان مانعها**» أى مانع العلة وهو مراد الأصوليين بمانع السبب فإنهم جعلوا من خطاب الوضع الحكم على الوصف بالمانع وقسموه إلى قسمين مانع الحكم وقد ذكره المصنف فى صدر الكتاب، ومانع السبب[1] وذكره المصنف هنا، وهو منعه لسبب الحكم لحكمة تخل بحكم السبب كالدين المانع للزكاة عند القائل به، فإن الدين وصف مانع لسبب الحكم، والحكم وجوب الزكاة، والسبب هو الاستغناء عن قدر النصاب، فالدين مانع من الاستغناء الذى هو سبب ومنعه كذلك لحكمة هى احتياج مالكه إليه، وهذه الحكمة تخل بحكم السبب فى وجوب الزكاة، فإن الحكمة التى لأجلها وجبت الزكاة فى ذلك النصاب وهى الاستغناء أزالها الدين، فإن المديون ليس مستغنيًا عن النصاب الذى ملكه.

(م): وأن تكون ضابطًا لحكمة وقيل: يجوز كونها نفس الحكمة، وقيل: إن انضبطت.

(ش): لفظ الحكمة يطلق فى استعمالهم لمعنيين.

---

(١) مانع الحكم هو ما يلزم من وجوده عدم الحكم رغم وجود السبب، ومثاله: منع القصاص من الأب القاتل لابنه عمدًا أما مانع السبب وهو ما يلزم من وجوده بطلان السبب أو عدم تحققه، ومثاله: اختلاف الدين بين الوارث والمورث بالنسبة للميراث، ومثاله أيضًا الدين بالنسبة لوجوب الزكاة على ملك النصاب فالدين مانع من ملك النصاب لأنه مؤثر فيه، والنصاب سبب وجوب الزكاة، فلا تجب على المدين. انتهى.
انظر: (المداخل الأصولية).

أحدهما: بإزاء المصلحة المقصودة لشرع الحكم.

والثاني: بمعنى الوصف الضابط لها إذا كان خفيًا وهذا مجازًا، لأنه ضابط الحكمة لانفس الحكمة من باب تسمية الدليل باسم المدلول، فأما الحكمة بالمعنى الأول فلا يصح نصبها أمارة الحكم، إذ هى متأخرة عن الحكم فى الوجود، فكيف يعرف الشىء بما لا يوجد إلا بعد وجوده، وكيف يعلل الحكم بفرع ثبوته؟ وأما بالمعنى الثانى فيمتنع التعليل بها لخفائها واضطرابها، فإن كان الوصف الحقيقى مستقلاً كانت مظنته مستقلة هكذا قاله المقترح وحاصل ما ذكره المصنف فى جواز التعليل بالحكمة ثلاثة مذاهب:

أحدها: وهو الأصح عند الإمام: الجواز.

والثاني: المنع.

والثالث: التفصيل.

فإن كانت ظاهرة منضبطة بحيث يجوز ربط الحكم بها جاز التعليل بها، وإلا فلا، واختاره الهندى وصححه ابن الحاجب؛ لأنّا نعلم قطعًا أنها هى المقصود للشارع، وإنما عدل عن اعتبارها لمانع خفائها واضطرابها فإذا زال المانع جاز اعتبارها(١).

(م): وأن لا تكون عدما فى الثبوتى وفاقًا للإمام وخلافًا للآمدى.

(ش): مثاله: بيع الآبق باطل لعدم القدرة على التسليم، وقد صار كثيرون إلى امتناعه، فإنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فإن المناسبة ما تقتضيه مصلحة عادة، والعادة مطردة فى أن الإنسان لا يقنع بالنفى المحض، ووجهه بعض الجدليين: بأن العدم طرد، والتعليل بالطرد ممتنع؛ قال: ولو قال الشارع اثبت حكم كذا لعدم كذا، كان للتأقيت، بمعنى إذا انعدم فاعرفوا ثبوت الحكم لا للتعليل، فإنه غير صالح للتعليل، وجوزه آخرون لجواز كون العدم مظنة لمعنى مناسب فصح أن يكون علته، ووجهه الإمام فى الرسالة البهائية بتوجيه حسن فقال: الوصف إذا كان ضابطًا لمصلحة يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها، فكان عدم ذلك الوصف ضابطًا لتلك المفسدة، فيكون ذلك العدم مناسبًا للحرمة.

قال المقترح: والصحيح الأول؛ لأن العدم لا يصلح أن يكون مظنة؛ لأنه إما أن يكون مطلقًا أو مضافًا، فالعدم المطلق نسبته إلى كل الأحكام متساوية ضرورة، فلا مطمع فى جعله مظنة لمعين، وإن كان مضافًا وهو عدم أمر ما فهذا الذى قدر عدمه إن كان

---

(١) قلت: والحق أن الحكمه هى وصف ظاهر غير منضبط يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، لم تصلح لتكون معرفة للحكم؛ بعكس السبب أو العلة فهما وصفان ظاهران منضبطان معرفان للحكم.

وجوده منشأ مصلحة فلا يناسب تعليق الحكم على عدمه، وإن كان وجوده منشأ مفسدة فهو تابع ولابد من مقتضى، وإن لم يكن منشأ شيء فلا فرق بين وجوده وعدمه، ونبه على أنه ليس المراد بالوجود المشترط الذات المتحققة كما يريده الأصوليين، بل هو أمر تعليقى أو نسبى أو إضافى، إذا علمت هذا فنسبة المصنف المنع للإمام والجواز للآمدى معكوس وهو سبق قلم؛ فإن الإمام قال فى المحصول: يجوز التعليل بالعدم خلافًا لبعض الفقهاء.

وقال الآمدى فى الأحكام: المختار أن العدم لا يصلح أن يكون علة بمعنى الباعث، وعول فى دليله على أن العلة أمر وجودى؛ لأن «لا علة»، أمر عدمى ولا يقال: فالإمام اختار فى المعالم المنع؛ لأنّا نقول لم يختر الآمدى الجواز على أن فى ثبوت الخلاف بينهما نظرًا؛ لعدم تواردهما على محل واحد؛ فإن الإمام بناه على رأيه أن العلة بمعنى المعرف، وهو بهذا التفسير لا ينبغى أن يقع فيه خلاف، إذ لا امتناع فى أن يكون العدم علة للموجود والآمدى بناه على أنها بمعنى الباعث.

وذكر ابن التلمسانى بناء هذه المسألة على تخصيص العلة فمن منع التخصيص جوز هنا، ومن جوز التخصيص يقول العلة ضابط المصلحة والعدم لا شيء والمصلحة شيء.

تنبيه: أهمل المصنف أن يكون العدم جزءًا من العلة، وقد ذكر هذا ابن الحاجب، والخلاف فيه كالخلاف فى أصل المسألة؛ فلو قال: وأنه لا تكون عدما هى أو أجزاؤها، لكان أشمل، والعجب من المصنف كيف أسقط المسألة فى شرح المختصر وهى ثابتة فى المختصر الكبير والصغير؟ وجعل أعنى المصنف، ما جعله ابن الحاجب دليلاً لهذه المسألة دليلاً لمسألة التعليل بالمحل وهو عجيب، وكلام ابن الحاجب فى الكبير مصر بخلافه.

(م): والإضافى عدمى.

(ش): الوصف الإضافى: هو ما يعقل باعتبار غيره كالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعدية، وسيأتى فى المباحث الكلامية الخلاف فى الإضافيات، هل هى وجودية أو عدمية؟ فإذا قلنا عدمية وهو المختار، فهل يجوز التعليل بها؟ والعلة بمعنى الأمارة أم لا؟ فيه خلاف مفرع على الأمر العدمى، هل يجوز أن يكون علة للأمر الوجودى أم لا؟ ووجه التفريع ظاهر فمن منه هناك منع هنا لاستوائهما فى العدم فى الخارج، وإنما يفترقان فى أن الإضافة وجودها ذهنى فقط، أى موجودة فى الأذهان مقدرة فى الأعيان، والأوصاف العدمية عدم مطلقًا فى الذهن والخارج.

(م): ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فإن قطع بانتفائها فى صورة فقال

الغزالى وابن يحيى: يثبت الحكم للمظنة، وقال الجدليون: لا.

(ش): يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته لأنه لا يخلو عنها فى نفسه الأمر، وليس التعدى عبارة عما لا علة له، بل عما لا نعلم علته، فينظر لذلك، وما لا تعقل فيه المناسبة نسميه أمارة، فإن قطع بانتفائها فى بعض الصور: كاستبراء الصغيرة، فإن الاستبراء شرع لتيقن براءة الرحم وهو مفقود فى الصغيرة، فقال الغزالى وصاحبه محمد ابن يحيى: يثبت له الحكم للمظنة؛ فإن الحكم قد صار معلقًا بها، وذهب الجدليون إلى أنه لا يثبت لانتفاء الحكمة فإنها روح العلة، واقتصار المصنف فى نقل الخلاف عمن ذكر هو باعتبار الممكن فى نظر الأصوليين، وإلا فالخلاف فى هذه المسألة ثابت بين الأصحاب فإنهم قالوا: يكره لمن قام من نوم وشك فى طهارة يده غمسها فى الإناء قبل غسلها ثلاثًا، فلو تيقن طهارتها فلا يكره له الغمس قبل الغسل.

وقال إمام الحرمين: يكره، وإن كان قد علق الغسل فى الخبر[1] على توهم النجاسة، وقال: يجوز أن يكون للتوهم ثم يعم ما وجد منه ذلك، وما عدم كالعدة شرعت لبراءة الرحم فى موضع يعلم فيه البراءة، قال الشاشى فى المعتمد: والمذهب الأول، لأنه علق على علة معلومة وهى توهم النجاسة، وما علق على معنى معلوم قصر عليه، ولا يلحق به ما لم يوجد المعنى فيه، هذا هو الأصل فى العلل، قال: وقد أبعد المزنى فى تشبيهه بالعدة، وإلحاقه بالنجاسة المحققة أولى، فإنها تؤثر فى المنع من غمس اليد فى الإناء، ثم لا يثبت هذا الحكم فيه إذا كانت النجاسة متوهمة، أو يجعل توهم النجاسة كتحققها كما قال أحمد فى المنع، ويلحق ذلك بالعدة.

فإذا لم يلحق حال توهم النجاسة بالعدة فى وجوب المنع فلا يلحق حال تحقق الطهارة فى الاستحباب بالعدة أولى، والعدة فيها ضرب من التعبد، وحال تحقق البراءة حالة نادرة فألحقت بالغالب، لعدم إمكان الضبط، وتيقن الطهارة ليس بنادر والأصل طهارة اليد انتهى، ومن أمثله المقطوع بانتفائها أيضًا: مالو قال أنت طالق فى آخر حيضتك، أو مع آخر حيضتك فهل هو سنى أو بدعى[2]؟ وجهان:

---

(١) ففى الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها فى وضوئه، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده». رواه البخارى فى صحيحه (٧٢/١)، مسلم فى صحيحه (٢٣٣/١)، أبو داود فى سننه (٧٦/١)، الترمذى فى سننه (٣٦/١)، ابن ماجه فى سننه (١٣٨/١).

(٢) طلاق السنة: هو الواقع على الوجه الذى ندب إليه الشرع وهو أن يطلق الزوج المدخول بها طلقة واحدة فى طهر لم يمسسها فيه، لقوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو-

أصحهما: سنى ونسبه الإمام فى النهاية للقياسين.

والثانى: بدعى قال الإمام: وهذا القائل يعتضد بالرجوع إلى التوقف بالتعبد[(١)]. انتهى.

ومأخذ الأول: أن الحكم فى تحريم طلاق الحائض تطويل العدة، وهو مقطوع بانتفائه فى هذه الصورة فلا يثبت الحكم.

ومأخذ الثانى: أن الحكمة وإن انتفت فالعلة وهى الحيض ثابتة فيعلق بها، وليس معنى قول الإمام بالتعبد أنه لا علة له، ولا يخفى أن العلة الحيض فقد يكون الشيء متعبدًا من وجه معقولاً من وجه، وطلاق الحائض من ذلك، فمن علقه بمسمى الحيض، فقد قضى بالتعبد من حيث إرادته الحكم على هذا الاسم سواء وجد معه تطويل العدة أم لا، وكل من تعلق بالمظنة شرط اشتمالها على الحكمة، وهذا هو الجارى على المعنى، واعلم أن أصحابنا ذكروا خلافًا فى باب صلاة العيد أن ما فعله النبى ﷺ لمعنى وزال هل تبقى سنيته أم لا؟ على وجهين كالرمل[(٢)] ونحوه، وليس هو هذا الخلاف المذكور هنا؛ لأنّا حيث قلنا تبقى سنيته فلابد له من علة، وهو جار قولنا: يجوز تعليل الحكم الواحد فى حال بعلة وفى أخرى بغيرها.

=تسريح بإحسان﴾، وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾، أى مستقبلان العدة، أى بعد أن تطهر من حيض، أو نفاس، وقبل أن يمسها.

أما الطلاق البدعى: فهو الطلاق المخالف للمشروع كأن يطلقها ثلاثًا بكلمة واحدة، أو يطلقها ثلاثًا متفرقات فى مجلس واحد، أو يطلقها فى حيض أو نفاس، أو فى طهر جامعها فيه، وأجمع العلماء على أنه حرام، واختلفوا فى وقوعه، فالجمهور قالوا بوقوعه، وجماعة من العلماء المحققين قالوا لا يقع ومنعوا اندراجه تحت العمومات، لأنه ليس من الطلاق الذى أذن الله به، بل هو من الطلاق الذى أمر الله بخلافه، وممن قالوا بهذا ابنَ تيمية، وابن القيم، وابن حزم، ومن السلف ابن علية.

انظر: فقه السنة للسيد سابق (٢٨/٧ وما بعدها)، الفتاوى الكبرى (١١٢/٢)، (١٠/٣).

(١) قلت: والقول بأنه بدعى صحيح بالاعتبار الذى ذكر وهو التوقف بالتعبد، وباعتبار آخر هو أن لفظ الطلاق من أحكام الوضع فهو سبب معنوى يزيل حق انتفاع كلا من الزوجين بالآخر، والحيض مانع للسبب، يلزم من وجوده منع السبب وبطلانه وعدم تحققه. والله أعلم.

(٢) الرمل: الإسراع فى المشى وهز الكتفين، وقد أذن به النبى ﷺ ليرى المشركون قوة المسلمين حيث قالوا: وهنتهم حمى يثرب، وهو ليس من الخيلاء الذى نهى عنه ﷺ لأنه فى موضعه، وهذا باب من أبواب الحكمة التى لا يعقلها إلا العالمون. والله أعلم.

انظر: المهذب (١٦٤/١، ٢٩٧)، بداية المجتهد (١٤٨/٢).

(م): والقاصرة منعها قوم مطلقًا، والحنفية إن لم تكن بنص أو إجماع والصحيح جوازها، وفائدتها معرفة المناسبة، ومنع الإلحاق، وتقوية النص؛ قال الشيخ الإمام: وزيادة الأجر عند الامتثال لأجلها.

(ش): العلة القاصرة وهى التى لم تتعد عن محل النص بل مقتصرة عليه إن عرفت عليتها بنص أو إجماع جاز التعليل بها، ونقل الاتفاق عليه جماعة منهم القاضى أبو بكر، لكن القاضى عبد الوهاب طرد فيها الخلاف الآتى وإليه أشار بقوله: «**منعها قوم مطلقًا**»، وإن عرفت عليتها بغيرهما كتعليل الربا فى النقدين بجوهريتهما، فذهب الحنفية إلى بطلانها، وذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى الصحة؛ لأنها مناسبة للحكم فيصح، والمانعون قالوا: لو كانت صحيحة كانت مفيدة لكنها غير مفيدة، لأن الحكم فى الأصل ثابت بغيرها، وليس لها فرع إذ هى قاصرة، وهذا منقوض بالقاصرة بنص أو إجماع، فإن الخصم وافق على تجويزه فلو صح ما قالوه كان النص عليها عبثًا، والإجماع عليها خطأ، وبأن الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم من إثبات الحكم بها، بل لها فوائد، فقول المصنف: فائدتها هو جواب عن سؤال الخصم وذكر لها أربع فوائد:

أحدها: معرفة حكمة الحكم فيكون أدعى إلى القبول والانقياد مما لا تعلم مناسبته، ونازع المقترح فى هذه الفائدة بأن مشروعية حكم السببية لم يكن لذلك، بل للتعريف فماذا ينفع النظر فى فوائد لم يشرع لها الشىء.

ثانيها: أنها تفيد منع حمل الفرع على الأصل كما أن المتعدية تفيد إثبات الحمل فإنه إذا علمنا أنها قاصرة امتنع القياس عليه.

ثالثها: أنها تزيد النص قوة ويتعاضدان، ذكره القاضى أبو بكر وغيره، قال: وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا فى مسألة. فيكون الحكم ثابتًا بالعلة والنص معًا، وينبغى أن يحمل هذا على ما إذا كان النص ظاهرًا فيمكن أن يقال: إنها تقوى الظاهر وتعصمه من التأويل، فكأنها باقية فى محل النصوصية منه متعدية إلى ما يقبل التأويل، أما إذا كان بقاطع فلا تقوية إذن. وقد صرح بذلك الإمام فى البرهان.

رابعها: إن المكلف يقصد الفعل لأجلها فيحصل له أجران: أجر قصد الفعل للامتثال، وأجر قصد الفعل لأجلها فيفعل المأمور به لكونه أمرًا وللعلة، ذكره والد المصنف، وظهر بهذه الفوائد بطلان قول أبى زيد الحنفى: إنها لا تفيد علمًا ولا عملاً.

(م): ولا تعدى عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم.

(ش): علة الحكم إما محله الذى يثبت فيه أو جزء ماهيته الخاص، أو وصفه اللازم للموصوف.

فالأول: قولنا: الذهب ربوى لكونه ذهبًا، فإن علة ذلك الحكم ذلك المحل، وكذلك علة حرمة كونه معتصرًا فقط.

والثالث[1]: كالنقدية فى الذهب والفضة فإنه وصف لازم لهما، ومثله فى المستصفى بالصغر يعنى فى الولاية عليه، وفيه نظر لأنه يزول بالكبر، فأشبه الشدة المسكرة فى العروض، وهذه الثلاثة لا تكون إلا فى العلة القاصرة، لاستحالة وجود خصوصية المحل أو جزء الخاص أو وصفه اللازم له فى غيره، وإما أن يكون جزء العام المشترك بينه وبين غيره لا يكون إلا فى المتعدية، كتعليل إباحة البيع لكونه عقد معاوضة، فعقد المعاوضة من حيث إنها جنسه جزء له لا يختص به، وعلم من كلامه جواز التعليل بمحل الحكم جزء الخاص، وهو قول الأكثرين، وقال الهندى: الخلاف فيه مبنى على جواز التعليل بالقاصرة، فإن جوز ذلك جوز هذا وإن منع منع.

وقال الأصفهانى شارح المحصول: ذهب الأكثرون إلى جواز التعليل بالمحل وبجزئه، وقيل يمتنع فيهما، وقيل: يجوز بالجزء دون المحل، ومختار الإمام: يجوز التعليل بالمحل فى القاصرة دون المتعدية، وقد يقال: لا حقيقة لهذا المذهب، لأن العلة بالمحل هى القاصرة، وإطلاق الأول وإن أطلق فهو مخصوص بها فكيف يصح التفصيل؟.

(م): ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب، وفاقًا لأبى إسحاق الشيرازى وخلافًا للإمام، وأما المشتق فوفاق، وأما نحو الأبيض فشبه صورى.

(ش) للتعليل بالاسم ثلاث صور:

أحدها: اسم اللقب، كما لو عللنا كون النقدين ربويين بأن اسمهما ذهب وفضة، قال الشيخ أبو إسحاق فى اللمع: يجوز أن يكون وصف العلة صفة كالطعم فى البر واسمًا كقولنا: تراب وماء، وقيل: لا يجوز أن يكون الاسم علة، وهو خطأ؛ لأن كل معنى جاز أن يعلق الحكم عليه من جهة النص، جاز أن يستنبط من النص، ويعلق الحكم عليه كالصفات والأحكام، وأما الإمام فى المحصول فقال: اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بأن العرب سمته خمرًا، فإنّا نعلم بالضرورة أن هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرًا للعقل، فذلك تعليل بالوصف لا بالاسم فتحصل طريقان:

أحدهما: القطع بالمنع.

---

(١) هكذا بالأصل انتقل من الأول إلى الثالث ولعل الثانى داخل فى الأول وذلك فى قوله: «وكذلك علة حرمة الخمر كونه معتصرًا فقط».

والثانية: إثبات خلاف، والصحيح الجواز، وهو الذى صححه ابن السمعانى وغيره، وقد استعمله الشافعى فقال فى بول ما يؤكل لحمه: لأنه بول فأشبه بول الآدمى، وذكر صاحب الخصال، من الحنابلة: أن الإمام أحمد نص على التعليل به أيضًا.

الثانية: اسم المشتق، من فعل كالسارق والقاتل فيجوز جعله علة، وحكاية المصنف فيه الاتفاق، ممنوع، ففى التقريب، لسليم الرازى حكاية قول بمنع الاسم مطلقًا لقبًا ومشتقًّا.

الثالثة: اسم المشتق من صفة كالأبيض والأسود، وقال ابن السمعانى: فهذا من علل الاشتباه الصورية، فمن احتج بالشبه الصورى احتج به.

تنبيه: لك أن تسأل عن مسألة الفرق بين العلة القاصرة والتعليل بالمحل والتعليل بالاسم، والجواب: أن العلة القاصرة أعم من المحل لأن المحل ما وضع له اللفظ كالخمر والبر، والقاصرة وصف اشتمل عليه محل النص لم يوضع له اللفظ كالنقدية، فكل محل علة قاصرة وليس كل علة قاصرة محلاًّ، وأما الفرق بين المحل والاسم فقيل من وجهين:

أحدهما: أن المراد بالاسم الجامد الذى لا ينبئ عن صفة مناسبة، فيصح إضافة الحكم إليها بخلاف الخمر الدال على التخمير المناسب للتحريم، وهذا يشكل بالبر، فإنه يجوز التعليل به وهو جامد.

والثانى: أن يكون المراد التعليل بالتسمية نحو: حرمت الخمر لتسميتها خمرًا، والتفاضل فى البر لتسميته برًّا ونحوه، إذ التسمية لا تأثير لها بخلاف المعنى المستفاد من المحل بإشارة وتنبيه، وربما التفت الكلام هاهنا إلى الاسم والمسمى، ثم قال: هما واحد أو متغايران، والمراد المسمى الذى هو مدلول الاسم فحكمه حكم سائر العلل، إن كان مؤثرًا أو مناسبًا علل به وإلا فلا، ومن أراد الاسم الذى هو اللفظ لم يعلل به قطعًا.

(م): وجوز الجمهور التعليل بعلتين، وادعوا وقوعه، وابن فورك والإمام فى المنصوصة دون المستنبطة، ومنعه إمام الحرمين شرعًا مطلقًا، وقيل: يجوز فى التعاقب، والصحيح القطع بامتناعه عقلاً مطلقًا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين.

(ش): يجوز تعليل الحكم الواحد نوعًا المختلف شخصًا بعلل مختلفة وفاقًا، كتعليل إباحة قتل زيد بردته وعمرو بالقصاص، وخالد بالزنا، أما الواحد بالشخص فلا خلاف فى امتناع تعليله بعلل عقلية، وأما بعلل شرعية كتحريم وطء الحائض المعتدة المحرمة، فعلى مذاهب:

أحدها: وعليه الجمهور: جوازه مطلقًا ووقوعه؛ فإن اللمس والبول والغائط والمذى

يثبت بكل واحد منها الحدث، والقصاص والردة يثبت بكل منهما القتل، وكذلك إذا أرضعت صغيرة لبن زوجة أخيك وأختك، حرمت لكونك خالها وعمها دفعة. ويخرج المانع كل صورة على أنها أحكام متعددة كقولهم فى القتل بأسباب: أن أشخاص القتل متعددة، وإن اتحد النوع بمحل، فإن القتل فى صورة واحدة محال تعدده؛ إذ هو إزهاق الروح. وصورة العم والخال يدفع كل إشكال.

الثاني: المنع مطلقًا، واختاره الآمدى ونقله عن القاضى وإمام الحرمين.

والثالث: يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة وهو رأى الأستاذ ابن فورك، واختاره الإمام وأتباعه.

والرابع: يجوز عقلاً ولكنه يمتنع شرعًا، وهو ما نقله ابن الحاجب عن إمام الحرمين، وقال الصفى الهندى: إنه الأشهر عنه، يعنى: بخلاف نقل الآمدى وعليه جرى المصنف؛ فإنه الموجود فى البرهان، حيث قال: ليس ممتنعًا عقلاً وتسويغًا، ونظرًا إلى المصالح الكلية لكنه ممتنع شرعًا، وحاصله أنه جائز عقلاً لكنه لم يقع قط، وذكر أنه تصفح الشريعة فلم يجد ذلك، وقال: إن المختلفين فى المسائل يختلفون فى العلل كاختلافهم فى الحكم كمسألة الربا، هذا مع أنه فى كتب الفروع قال فى تدبير المستولدة: إنه يصح، ويكون لعتقها يوم موت السيد سببان، لكنه اعترف بأنه لا أثر لبقاء التدبير، وكأنه إنما منع اجتماع علتين معرفان أو مؤثران، فحيث لا يحصل التأثير لم يجتمع، وهل يجرى هذا الخلاف فى التعليل بعلتين سواء كانا متعاقبين أو معًا، أو هو مختص بالمعية؟ كلام ابن الحاجب يقتضى الأول، والصواب عند المصنف الثانى، ولهذا ضعفه، بقوله: «**وقيل يجوز فى التعاقب**»، واحتج عليه بأنه يلزم من شموله حالة التعاقب أن يكون فى الأمة من يمنع أن اللمس والمس مثلاً ليسا بعلتين وإن وجد أحدهما بمفرده بل لا علة إلا واحد فقط، فلا يكون للحدث مثلاً غير علة واحدة، وهذا لا يقوله أحد، ثم الصحيح عند المصنف القطع بامتناعه عقلاً.

(م): والمختار وقوع حكمين بعلة إثباتًا كالسرقة للقطع والغرم، ونفيًا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما، وثالثها: إن لم يتضادا.

(ش): فى تعليل الحكمين بعلة مذاهب:

أصحها: الجواز، سواء الإثبات كالسرقة، فإنها تناسب القطع زجرًا للسارق حتى لا يعود، وتناسب التغريم جبرًا لصاحب المال، وفى النفى كالحيض يناسب المنع من الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام كالطواف وقراءة القرآن، ومس المصحف.

والمذهب الثانى: المنع مطلقًا.

والثالث: الجواز إن لم يتضادا كالحيض لحرمة الصوم والصلاة دون ما إذا تضادا، كما يكون مبطلاً لعقد مصححًا لآخر كالتأبيد فى الإجارة والبيع.

(م): ومنها أن يكون ثبوتها متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل خلافًا لقوم.

(ش) أى: من أهل العراق كما قاله القاضى عبد الوهاب كما يقال فيما أصابه عرق الكلب: أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسًا كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجسًا، فيقال: لأنه مستقذر، فإن استقذاره إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته، وقال الهندى: الحق الجواز إن أريد بالعلة المعرف، وإن أريد بها الموجب أو الباعث فلا.

(م): ومنها أن لا تعود على الأصل بالإبطال.

(ش): لأن العلة فرع هذا الحكم، والفرع لا يرجع إلى إبطال أصله، وإلا يلزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال، ولهذا ضعف مأخذ الحنفى فى تأويله حديث: «فى أربعين شاة شاة»[1]، أى: قيمة شاة؛ لأن القصد دفع الحاجة بالشاة أو القيمة، فإنه يلزم منه أن لا تجنب الشاة عينًا فإن غير الشاة ليست بشاة، قال السهروردى: وأنصف أمير المتأخرين، يعنى: الغزالى، فقال: ليس هذا دافعًا للنص وإنما يلزم أن لو جوزوا الترك مطلقًا، إما إلى بدل فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبًا، وإن كان الوجوب يتأدى بغيرها، فهذا موضع الوجوب لا إسقاط له، وأما تخصيص الشاة بالذكر فيجوز أن يكون لكثرة الوجود عندهم، كتخصيصهم الاستنجاء بذكر الحجر مع الجواز بالمدر، أو لسهولة الأداء على المالك، قلت: فيه رفع للنص من حيث إبطال تعلق الزكاة بالعين، ونقلها إلى الذمة، ولئن سلم أنه لا يتضمن الإبطال لكنه يتضمن التغيير ولا يجوز تغير حكم النص بعلته لا سيما ومبنى الزكاة على التعبد.

(م): وفى عودها بالتخصيص لا التعميم قولان.

(ش): الخلاف فى عودها بالتخصيص ليس هو الخلاف فى تخصيص العموم بالقياس كما توهمه بعضهم؛ لأن ذلك فى قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر. وهذا معناه أن العلة المستنبطة من أصل عام من كتاب أو سنة، هل يشترط أن لا تعود على

---

(١) الحديث أخرجه الإمام مالك فى الموطأ (١/٢٥٨)، الإمام أحمد فى المسند (٢/١٥)، الترمذى فى سننه (٣/١٧)، ابن ماجه فى سننه (١/٥٧٧)، أبو داود فى سننه (٢/٢٢٤، ٢٢٦)، ابن أبى شيبة فى مصنفه (٣/١٣١).

أصلها بالتخصيص؟ فيه قولان للشافعى مستنبطان من اختلاف قوليه فى نقض الوضوء بلمس الخادم[(١)].

أحدهما: لا ينقض نظرًا إلى أن العلة مظنة الاستمتاع لاسيما إذا فسر الملامسة فى الآية بالجماع فهذه العلة عادت على الأصل بالتخصيص.

والثاني: ينتقض تمسكًا بالعموم، ولذلك ورد النهى عن بيع اللحم بالحيوان[(٢)]، وعمومه يقتضى عدم الفرق بين المأكول وغيره، والمعنى يقتضى تخصيصه بالمأكول لأنه بيع الربوى بأصله وما ليس بربوى لا مدخل له فى النهى وللشافعى فى بيعه بغير المأكول قولان مأخذهما هذا الأصل، والأصح المنع تمسكًا بالعموم وإنما لم يرجح شيئًا من القولين لأن الصحابة لم يطردوا فيه ترجيحًا بل فى بعض الصور يخصونه بالمعنى كالمحارم، وفى بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان، وذكر الهندى فى الرسالة السيفية، أن القولين هما القولان فى تخصيص العلة فقال: ما استنبط من الحكم يجب أن لا يبطله بالكلية لأنه فرعه، وإن اقتضى تخصيصه ففيه خلاف مبنى على تخصيص العلة لأن التخصيص مناف، والفرع لا ينافى أصله.

ثم قال: قيل المستنبطة لا يجوز أن تكون مخصصة للكتاب والسنة المتواترة وهو بناء على أنه لا يجوز تخصيصها بالقياس ومذهبنا صحته، وذكر فى موضع آخر أن ما ثبت علته بالإيماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يجوز أن يستنبط منه تخصيص الحكم قطعًا، وإن جوز ذلك فى غيره وهو مصرح بتخصيص الخلاف بالعلة المنصوصة، وجزم فى المستصفى، بأن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص لا تقبل، واستثنى ما إذا سبق المعنى إلى الفهم فيجوز أن يكون قرينة مخصصة للعموم، قال: أما المستنبطة بالتأمل ففيه نظر، وأما عودها على الأصل بالتعميم فمحل وفاق، وهو غالب الأقيسة، كاستنباط ما يشوش الفكر من قوله ﷺ: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»[(٣)].

قال القاضى أبو الطيب الطبرى: وأجمعوا على أنه ليس لنا علة تعود على أصلها بالتعميم إلا هذا المثال وذلك جائز بالإجماع؛ وفيما قاله نظر.

---

(١) قوله: «بلمس الخادم» كذا بالأصل، وهو خطأ واضح ولعل الصواب وهو المستفاد مما بعده «بلمس المحارم».

(٢) قلت: والذى ورد هو النهى عن بيع الحيوان باللحم نسيئه، رواه عن سمرة بن جندب مرفوعا: الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٥٣٨/٣)، مالك فى الموطأ (٦٥٥/٢)، أبو داود فى سننه (٢٥٠/٣).

(٣) رواه عن أبى بكرة مرفوعًا بلفظ: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» البخارى فى صحيحه (٤٤٩/٨).

(م): وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود فى الأصل، قيل: ولا فى الفرع.

(ش): من الشروط إذا كانت مستنبطة أن لا تكون معارضة بمعارض مناف موجود فى الأصل صالح للعلية ليس موجودًا فى الفرع، فإنه متى كان للأصل وصفان متعارضان يقتضى كل منهما نقيض حكم الآخر لم يصح إعمال واحد منهما إلا بترجيح، ومثاله قول الحنفية في التبييت: صوم عين فيؤدى بالنية قبل الزوال كالنقل فنقول: صوم فرض فيحتاط فيه ولا ينى على السهولة، قيل: ولا فى الفرع أى ويشترط أيضًا أن لا يكون فى الفرع وصف معارض، وإلا فمتى عورضت لم يثبت الحكم لأنه من حيث إنه معارض مناف يلحقها بأصل آخر مثاله فى مسح الرأس: ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه.

فيعارض الخصم فيقول: مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين، وإنما قيد المعارض بالمنافى مع أن التعارض ظاهر فى المنافى تحقيقًا؛ لأنه المراد هنا خلافًا لما ظن أن المراد به الإتيان بوصف آخر لا ينافى، وهو باطل فإنه لو كان بالمعارض هنا غير المنافى لم يمتنع اجتماعهما، ويكونان علتين، وقد صرح المصنف بأن المعارض لا يكون منافيًا فيما بعده، والمعارض هنا وصف صالح إلى آخره.

بقى أن قوله: «**قيل ولا فى الفرع**»، يقتضى أن الراجح خلافه، ولا ينافيه قوله فيما سبق فى شروط الفرع تقبل المعارضة على المختار، وذلك أن القول بأنه شرط فى العلة: أن لا يعارض مستنبطها فى الفرع ضعيف عنده، وإليه أشار بقوله: وقيل؛ وهذا لأن انتفاء التعارض فى الفرع شرط ثبوت حكم العلة فيه، لا شرط صحة العلة فى نفسها، فإنها فى نفسها يجوز أن تكون صحيحة سواء ثبت الحكم فى الفرع أم تخلف لسبب من الأسباب اقتضى تخلفه، فمن ادعاه شرطًا للعلة نفسها فقد وهم، وأما قبول المعارضة فى الفرع فحق لأن ذلك دافع لغرض المستدل فكان قبوله والانفصال عنه حقًا، والحاصل أن انتفاء المعارض فى الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة، فليس من قوادح العلة فى شىء، وإن كان من قوادح القياس.

قال المصنف: وليس فى الكتاب أشكل من هذه المسألة، قال: وفى الحقيقة قولنا هناك وتقبل المعارضة جواب سؤال مقدر وتقديره: إذا لم يشترط نفى المعارض فى الفرع فهل تقبل المعارضة؟ وتقرير الجواب نعم تقبل لا لكونها قدحًا فى العلة، بل لكونها قدحًا فى القياس.

(م): وأن لا تخالف نصًّا أو إجماعًا.

(ش): لأنهما أولى من القياس ومثال مخالفة النص قول الحنفي: المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياسًا على بيع سلعتها(١)، فهذه علة مخالفة نص قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»(٢)، ومثال الإجماع: قياس صلاة المسافر على صومه فى عدم الوجوب بجامع السفر الموجب للمشقة، فهذه علة مخالفة للإجماع(٣).

(م): ولا تتضمن زيادة عليه إن نافت الزيادة مقتضاه وفاقًا لآمدى.

---

(١) قلت: لم يكن استدلال من لم يشترطوا الولاية سواء من الحنفية أو من غيرهم القياس فقط بل لهم أدلة من الكتاب والسنة ذكرها ابن رشد فى بداية المجتهد فلتراجع، وكذا لهم ردود على أدلة من اشتراط الولى فى صحه النكاح فبعضها اختلف فى وصله وإرساله بل وفى بعض رواتها من اشتهر بالتدريس، ومنهم من أنكر روايتها، وبعضها موقف، قال ابن رشد بعد ما ذكر أدلة من لم يشترط الولاية: ولكن الذى يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية، لبين جنس الأولياء، وأصنافهم، ومراتبهم فإن تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فإذا كان لا يجوز عليه – عليه الصلاة والسلام – تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان عموم البلوى فى هذه المسألة يقتضى أن ينقل اشتراط الولاية عنه ﷺ تواترًا، أو قريبا من التواتر، ثم لم ينقل، فقد يجب أن يعتقد أحد أمرين: إما أنه ليس الولاية شرطًا فى صحة النكاح، وإنما للأولياء الحسبة فى ذلك، وإما إن كان شرطًا فليس من صحتها تمييز صفات الولى وأصنافهم، ومراتبهم، ولذلك يضعف قول من يبطل عقد الولى الأبعد مع وجود الأقرب. انتهى.

انظر: بداية المجتهد (٢١٦/٤: ٢٢٣)، نيل الأوطار (١١٨/٦).

(٢) حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، رواه سليمان بن موسى، عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها. حسنه الترمذى، وقد أعل بإرسال وتكلم فيه بعضهم من جهة أن ابن جريج، قال: ثم لقيت الزهرى فسألته فأنكره، قالوا: والدليل على ذلك أن الزهرى لم يكن يشترط، ولا الولاية من مذهب عائشة وقد أعلَّ ابن حبان، وابن عدى، وابن عبد البر، والحاكم وغيره الحكاية عن ابن جرير بإنكار الزهرى.

انظر: مسند الشافعى (صـ ٢٢٠، ٢٧٥)، مسند أحمد (٦٦/٦، ١٦٦)، المستدرك (١٦٨/٢)، سنن الترمذى (٤٠٧/٣)، سنن أبى داود (٥٦٦/٢) سنن ابن ماجه (٦٠٥/١)، السنن الكبرى للبيهقى (١٠٥/٧)، نيل الأوطار (١١٨/٦ وما بعدها)، بداية المجتهد (٢١٩/٤).

(٣) قلت: مثل هذه الأمثله جعلت منكرى القياس يردوه ويعيبون على أهله، وقد أفرد ابن حزم فى الإحكام فصلا يعيب فيه تناقض أهل القياس فى القياس سماه: فصل فى ذكر طرق يسير من تناقض أصحاب القياس فى القياس، يدل على فساد مذهبهم فى ذلك إن شاء الله.

انظر: الإحكام (٥٥٦/٤).

(ش): أى زيادة على النص بأن يكون النص دالاً على علية وصف، ويزيد الاستنباط على ذلك الوصف قيدًا، ثم منهم من أطلق ذلك، وقال الآمدى: إنما يشترط إذا نافت الزيادة مقتضى النص، واختاره المصنف، وقال الهندى: إنما يتجه الأول لو كانت الزيادة على النص نسخًا. وليس كذلك.

(م): وأن تتعين خلافًا لمن اكتفى بعلية مبهم مشترك.

(ش): ذهب بعضهم إلى أنه يجوز الإلحاق بمجرد الاشتراك فى وصف عام أو مطلق كقول عمر رضى الله عنه: «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك»[1]، قالوا:

---

(١) هذا جزء من رساله عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى، أخرجها الدارقطنى فى سننه (٢٠٩/٤)، قال ابن القيم فى إعلام الموقعين (٨٦/١): هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتى أحوج شىء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه انتهى.

وذكر ابن حزم الرسالة بثلاثة ألفاظ الأول وفيها: الفهم الفهم، يعنى فيما يتلجلج فى صدرك، مما ليس فى كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأمثال والأشكال، فقس الأمور عند ذلك، ثم اعمد إلى أشبهها بالحق، وأقربها إلى الله عز وجل وذكر باقى الرسالة.

والثانى وفيها: الفهم فيما يتلجلج فى نفسك مما ليس فى الكتاب ولا السنة، ثم قس الأمور بعضها ببعض، ثم انظر أشبهها بالحق وأحبها إلى الله تعالى فاعمل به.

الثالث وهى رسالة عمر إلى شريح: أن اقض بما فى كتاب الله تعالى، فإن لم يكن فى كتاب الله فسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فى كتاب الله، ولا فى سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى الصالحون، فإن شئت فتقدم، وإن شئت فتأخر، ولا أدى التأخر إلا خيرًا لك، والسلام.

قال ابن حزم: وهذا لا يصح، لأن السند الأول فيه عبد الملك بن الوليد بن معدان، وهو كوفى متروك الحديث، ساقط بلا خلاف، وأبوه مجهول، قلت: عبد الملك بن الوليد، قال فيه الذهبى ضعفوه.

انظر: المغنى (١٦/٢ برقم ٣٨٥٠)، تقريب التهذيب (٥٢٤/١)، تهذيب التهذيب (٤٢٨/٦)، تهذيب الكمال (٨٦٤/٢)، الخلاصة (١٨٢/٢)، الميزان (٦٦٦/٢)، لسان الميزان (٢٩٣/٧)، المجروحين (١٣٥/٢)، الجرح والتعديل (١٧٤٥/٥)، التاريخ الكبير، (٤٣٦/٥). انتهى.

قال ابن حزم: وأما السند الثانى فمن بين الكرجى إلى سفيان مجهولون، وهو أيضًا منقطع فبطل القول به جملة. ويكفى من هذا أنه لا حجة فى قول أحد دون النبى ﷺ وكم قصة خالفوا فيها عمر، وأيضًا لا يخلو من أن يكون صحيحة أو غير صحيحة، فإن كانت غير صحيحة، فهو قولنا ولا حجة علينا فيها، وإن كانت صحيحة بها الحجة فقد خالف أبو حنيفة ومالك والشافعى والحاضرون من خصومنا المحتجين بها ما فيها، فأجازوا واشهاده المجلود فى الخمر والزنى إذا تاب، ثم ذكر كثير من مخالفاتهم لما فى رسالة عمر التى إحتجوا بها على القياس، =

ويكفي في كون الشيء شبهًا للشيء الاشتراك في وصف واحد قال الهندى: وأطلق الجماهير على فساده لإفضائه إلى التسوية بين العامى والمجتهد في إثبات الأحكام الشرعية في الحوادث، لأن ما من عامى جاهل بغرض إلا ويعلم أن هذا النوع أصل من الأصول في وصف عام، وقد أجمع السلف على أنه لابد في الإلحاق من الاشتراك بوصف خاص فإنهم كانوا يتوقفون في الحادثة ولا يلحقونها بأى أصل اتفق بعد عجزهم عن إلحاقها بما شاركها في وصف خاص.

(م): وأن لا تكون وصفًا مقدرًا وفاقًا للإمام.

(ش): مثاله أن يقول: جواز التصرف نحو البيع والهبة والوقف والإعتاق معلل بالملك، ولا وجود له حقيقة ولا تقديرًا فيكون عدمًا محضًا، وهو ممتنع فيكون الملك معنى مقدرًا وشرعيًّا في المحل، أثره جواز التصرف المذكور، وما نقله المصنف عن الإمام صحيح، وعبارته في المحصول: الحق أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافًا للفقهاء العصريين، بل قال صاحب تنقيح المحصول: أنكر المصنف وجماعة تصور التقدير في الشرع فضلاً عن التعليل به.

(م): وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار.

(ش): مثال العموم قوله ﷺ: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»[1]، فإنه دال على علة الطعم، فلو قلنا: التفاح ربوى قياسًا على البر بجامع الطعم، فإنه علة لهذا الحديث لم يصح، لأن النص يتناول التفاح بحكم العموم فلا يحتاج إلى القياس، ثم إنه قد يحكم بجعل البر أصلاً والتفاح فرعًا وليس هو بأولى من العكس. ومثال الخصوص كما روى: «من قاء أو رعف فليتوضأ»[2]، فلو قيل في القيء خارج من غير السبيلين فينتقض كالخارج منهما، ثم استدل على أن الخارج منهما ينقض بهذا الحديث لم يصح؛ لأنه تطويل بلا فائدة.

(م): والصحيح لا يشترط القطع بحكم الأصل.

(ش): شرط بعضهم في العلة أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه، وهو باطل؛ لأنه يجوز القياس على الذى أثبت حكمه بدليل ظنى كخبر الواحد والبراءة الأصلية والعموم والمفهوم وغيرها.

=ثم ذكر أن الرسالة الصحيحة هي الثالثة ثم قال فيها: وهذا ترك الحكم بالقياس جملة، راجع ذلك في موضعه من كتاب الإحكام (٤٦٨/٢ جـ٧).

(١) سبق تخريجه.

(٢) الحديث رواه عن عائشة مرفوعًا، وعن ابن جريج عن أبيه مرسلا، البيهقى في سننه (١٤٢/١)، الدارقطنى في سننه (١٥٣/١) وما بعدها.

(م): ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابى.

(ش): شرط بعضهم ألا تكون مخالفة لمذهب الصحابى، وهو أيضًا باطل؛ لأنه ليس بحجة، وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس.

(م): ولا القطع بوجودها فى الفرع.

(ش): شرط بعضهم أن يعلم وجودها فى الفرع على وجه القطع، وهو أيضًا باطل لأنه من جملة مقدمات القياس فجاز أن يكون ظنيًا كغيره من المقدمات.

(م): أما انتفاء المعارض فمبنى على التعليل بعلتين.

(ش): قد سبق انتفاء اشتراط المعارض المنافى، وأما غير المنافى ففى اشتراطه خلاف مبنى على التعليل بعلتين، صرح بذلك إمام الحرمين والآمدى وغيرهما، ثم شرع المصنف فى بيان المراد بالمعارض غير المنافى.

(م): والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض غير مناف، ولكن يئول إلى الاختلاف كالطعم مع الكيل فى الربا لا ينافى، ويئول إلى الاختلاف.

(ش) أشار بقوله: **«هنا»** إلى أن المعارضة تطلق ويراد بها شيئان:

أحدهما: الإتيان بوصف يقتضى مقابل ما اقتضاه المستدل، كما إذا اعتل بوصف يقتضى التحريم فعارضه بوصفه يقتضى الجواز، وهذا هو المراد بقوله فيما سبق: المعارضة فى الفرع، بما يقتضى نقيض الحكم.

الثانى: الإتيان بعلة صالحة لأنه يتعلق بها فى الحكم كما صلحت علية المستدل، وينشأ الخلاف عنهما فى الفرع لا فى الأصل، وهو المراد بقوله هنا: وصف، أى يقابل وصف المستدل بوصف آخر صالح للعلية كصلاحية وصف المعارض غير مناف، أى: فى الأصل، ولكن يئول إلى الاختلاف، أى: بين المتناظرين فى الفرع المعقود له مجلس المناظرة، وإيضاحه: أنهما إذا اتفقا مثلاً على كون البر ربويًا، واعتل أحدهما بالطعم، وبين وجه مناسبته، كان للمعترض أن يقول: لم لا، تعلقت بالكيل، وهو أيضًا مناسب، وبين ذلك، وإذا لاحت مناسبتهما، واحتج إلى أن التعليق بأحدهما وترك الآخر تحكم، فإذا قال الشافعى: التفاح ربوى، قياسًا على البر بجامع الطعم، فللمعترض أن يقول: إن العلة غير الطعم، وجاز أن تكون الكيل، فلا يكون التفاح ربويًا، فآل اعتراضه إلى النزاع فى الفرع، وليس من شرط المعارضة أن تأتى بوصف تكون مناسبته أو شبهه مساويًا لمناسبة أو لشبه فى وصف المستدل، بل يجوز كونه دونه فى المناسبة والشبه إذا اشتركا فى أصل المناسبة والشبه، فلا يفهم من قوله: **«كصلاحية وصف المعارض»**، أنه مساوٍ له

من كل وجه، بل المراد أصل المساواة فى صلاحية التعليل.

(م): ولا يلزم المعترض نفى الوصف عن الفرع، وثالثها: إن صرح بالفرق.

(ش): هل يلزم المعترض بيان نفى الوصف الذى عارض به الأصل عن الفرع؟ فيه مذاهب:

أحدها: لا يلزمه، وهو الصحيح.

والثانى: يلزمه لتنفعه دعوى التعليل به، إذ لولاه لم تنتف العلة فى الفرع؛ وإذا لم تنتف ثبت الحكم فيه.

والثالث: يلزمه إن صرح المعترض بالفرق بين الأصل والفرع؛ لأنه إذا صرح به فقد التزمه فعليه الوفاء به، جريًا على قضية التزامه وإلا فلا، وإنما قال المصنف: نفى الوصف ولم يقل بيان نفى الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره؛ لنكتة حكاها عن والده رحمه الله، وهى: النفى فى اللغة له معنيان:

أحدهما: فعل الفاعل للنفى، تقول: نفيت الشىء فانتفى، وهذا هو أظهر المعنيين.

والثانى: نفس الانتفاء تقول: نفيت الشىء، هكذا سمع من اللغة، وعلى هذا المعنى الثانى يكون الإثبات والنفى نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ويكون المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفى الانتفاء، وأما إذا أردت بالنفى نفيك للشىء، وبالإثبات إثباتك له فيكونان، ضدين لا نقيضين؛ لأنك لا تنفى ولا تثبت، إذا ثبت هذا فقوله: «**نفى الوصف**»، أحسن من قوله: بيان نفيه؛ لأن ابن الحاجب أراد بالنفى الانتفاء وأظهر معنييه خلافه، والمصنف أراد أظهر معنييه، فلذلك لم يحتج إلى لفظ بيان فكان أخصر وأحسن، ولا يقال: إن ابن الحاجب وغيره أراد بالنفى فعل الفاعل؛ لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظ بيان، بل كان حشوًا.

(م): ولا إبداء أصل على المختار.

(ش): أى: لا يلزم المعترض إبداء أصل يبين تأثير الوصف الذى هو عارض به وشهد له بالاعتبار، كما تقول: العلة الطعم دون القوت بدليل الملح؛ لأن حاصل سؤاله نفى الحكم فى الفرع لعدم العلة أو صد المستدل على التعليل بذلك الوصف لجواز تأثير هذا، وهو لا يدعى عليه ما أبداه حتى يحتاج إلى شهادة أصل.

(م): للمستدل الدفع بالمنع والقدح وبالمطالبة بالتأثير أو الشبه إن لم يكن سبرًا، وببيان استقلال ما عداه فى صورة ولو بظاهر عام إذا لم يتعرض للتعميم.

(ش): للمستدل دفع المعارضة بوجوه:

أولها: منع وجود الوصف فى الأصل فتقول مثلاً: لو عورض طعمية البطيخ بالكيل لا نسلم أنه مكيل؛ لأن العبرة بعادة زمنِ النبى ﷺ، وكان إذ ذاك موزونًا أو معدودًا.

ثانيها: القدح فى الوصف بأنه يقول: ما ذكرت من الوصف خفى فلا يعلل به، أو غير منضبط، أو غير ظاهر، أو غير وجودى، ونحوه، والمراد هنا فساد العلة بطريق من طرق إفسادها، وليس المعنى مطلق القدح فى الدليل عليها، وإلا لم يعطفه على المنع مع أن المنع قدح، وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده، ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحًا خاصًّا، وأن اللفظ أطلق اختصارًا، وهذان الجوابان يشملان التعليل بالمناسب والشبه والسبر وغيرها.

ثالثها: يختص بما إذا لم يكن الطريق الذى أثبت بها الوصف سبرًا، وهو أن يطالبه بتأثير الوصف شبهًا كان أو مناسبًا، أما إذا كان أثبت وصفه بطريق السبر والتقسيم فليس له أن يطالب المعترض بالتأثير، فإن مجرد الاحتمال كاف فى دفع السبر، فعليه دفعه لتتم طريقة السبر.

رابعها: أن يبين المستدل أن ما عدا الوصف الذى عورض به مستقل فى صورة من الصور، إما بظاهر من النصوص أو إجماع، فيمتنع لذلك أن يكون وصف المعترض عليه فى موضع التعليل، لئلا يلزم إلغاء المستقل واعتبار غيره.

وقوله: «**إذا لم يتعرض للتعميم**»، قيد فى هذا الرابع، أى: يشترط أن لا يتعرض للتعميم وإلا فتستحيل صورة المسألة؛ لأنه لو تعرض للتعميم لكان مثبتًا للحكم بالنص لا بالقياس، ويخرج عما نحن فيه، ويحصل بهذا اندفاع المعارضة بطريقين عامين وهما: المنع والقدح، وبطريق يختص بما إذا لم يكن القياس سبرًا، وهو الثالث، وبطريق بشرط أن لا يتعرض فيه للتعميم لئلا تستحيل صورة المسألة وهو الرابع، وهذا هو السبر فى إثباته بحرف الجر فى الثالث والرابع حيث قال: وبالمطالبة وببيان وعدم إثباته فى القدح.

(م) ولو قال: ثبت الحكم مع انتفاء وصفك، لم يكف إذا لم يكن معه وصف المستدل، وقيل: مطلقًا، وعندى أنه منقطع؛ لاعترافه أو لعدم الانعكاس.

(ش): لو قال المستدل: ثبت الحكم فى صورة مع انتفاء هذا الوصف الذى عارضتنى به، فتارة يأتى بصورة مشتملة على الوصف الذى ادعى هو أنه العلة، وتارة يأتى بصورة لا تشتمل عليه، فإن كان الأول فهو كاف؛ لأنه فى الحقيقة قادح فى وصف المعترض لعدم الانعكاس، والعكس شرط بناء على منع تعدد العلل، وإن كان لم يكف، لأنه كما يفسد علية المعترض كذلك يفسد علية المستدل؛ لأن الانعكاس لازم لهما لوجدان الحكم

بدون وصفهما، وعند المصنف المستدل ينقطع حينئذ بإيراد الصورة المشار إليها لاعترافه بعدم انعكاس علته، قال: وينقطع سواء منعنا التعليل بعلتين أو جوزنا، إذا منعناه فواضح، وأما إن جوزناه فلأنه بإيراده الصورة التى لم تشتمل إلا على وصف المعترض، ولا على وصفه، واعترف بأنها قادحة، وإلا لم يكن لإيراده إياها وجه، وقدحتها فى وصفه كقدحها فى وصف المعترض سواء، فإذا قدح بها وصف المعترض كان معترفًا ببطلان وصفه، وذلك عين الانقطاع، وأشار بقوله: «**إذا لم يكن معه وصف المستدل**»، إلى أنه يكفى إذا كان معه، فشمل كلامه الصورتين، وقوله: «**وقيل مطلقًا**»، يعنى: قيل: إنه لا يكفى مطلقًا سواء اشتملت الصورة التى أوردها على وصفه أم لم تشتمل، وهذا ظاهر إطلاق ابن الحاجب حيث قال: ولا يكفى إثبات الحكم فى صورة دونه لجواز علة أخرى.

(م): ولو أبدى المعترض ما يخلف الملغى سمى تعدد الوضع، وزالت فائدة الإلغاء ما لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة، ضعف المعنى خلافًا لمن زعمهما إلغاء.

(ش): لو أبدى المعترض أمرًا آخر يخلف الوصف الذى ألغاه المستدل ويقوم مقامه، سمى تعدد الوضع؛ لتعدد أصل العلة فإنها تعددت بأصلين؛ لأن المعترض أورد الوصف، فلما ألغاه عوض بآخر وصار معللاً بكل منهما، كقولنا فيما إذا أمن العبد حربيًا: أمان مسلم عاقل فصح كالحر؛ لأن الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصالح الإيمان، فيعترض المعترض بالحرية مدعيًا أنها جزء العلة، فالعلة أمان المسلم العاقل الحر، لا المسلم العاقل فقط، فإن الحرية مظنة الفراغ للنظر فيكون النظر فيها أكمل فلا يجوز قياس العبد على الحر فيلغيها المستدل بالمأذون له فى القتال، فإن الحنفية وافقونا على صحة أمانه، فيقول المعترض: خلف الإذن الحرية فى صورة المأذون، فإن الإذن مظنة لبذل الوسع فى النظر إذ لا شاغل له، وقول المصنف: «**وزالت فائدة الإلغاء**»، أحسن من قول ابن الحاجب: فسد الإلغاء. فإن الإلغاء لا يفسد بل هو صحيح، وإذا أتى المعترض بما يخلفه فذلك اعتراف منه بصحته، ولكن إتيانه بما يخلفه يزيل فائدته التى هى سلامة وصف المستدل؛ لأنه المعترض، وقوله: «**ما لم يلغ**»، يشير إلى أن للمستدل إلغاء الخلف عن درجة الاعتبار بما بينا من الطرق، إلا طريقين:

أحدهما: عام لكل مستدل وهو دعوى أن الخلف الذى ذكره المعترض قاصر، فإن قصوره لا يخرجه عن كونه صالحًا للعلية، لجواز التعليل بالقاصرة، ولكونها للمتعدية، إذ لا ترجح العلة بتعديها، والخلاف فيها معروف، أما فى التعليل بالقاصرة فسبق فى

القياس، وأما فى أنه هل ترجيح المتعدية أو القاصرة أو يستويان فذكره فى باب التراجيح.

والثاني: خاص مستدل سلم وجود المظنة، فلا يفيد أن يقول: الوصف الثانى الذى عارضتني به ضعيف المعنى، لأن ضعف معناه لا يضرب بعد ثبوت المظنة التى بها التعليل.

وإلى الطريقين أشار بقوله: «**بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى**»، أى: فإنه لا إلغاء بهذين، وما فى قوله: «**ما لم يلغ**»، مصدرية، أى: مدة إلغاء المستدل الخلف، وقوله: «**خلافًا لمن زعمهما إلغاء**»، أى: زعم أن دعوى القصور إلغاء، وهذا من قاله إما بناء على أن التعليل بالقاصرة باطل إذا كان يعتقد ذلك، أو على أنها دون المتعدية عند التعارض، وأن رجحان وصف المستدل كان فى دفع المعارضة، وزعم أن تسليم وجود المظنة لا يدفع الإلغاء لضعف المعنى، وهو مذهب ضعيف، وأشار بقوله: «**زعمهما إلغاء**»، إلى أن أحدًا لا يقول: إنهما غير إلغاء، ويجوز للمستدل ذكرهما، وإنما يجوز للمستدل ذكرهما ويجعلهما رافعين للخلف من يعتقدهما إلغاء، فعاد الخلاف إلى أنهما هل هما إلغاء أولا؟ فمن قال: هما إلغاء، ادعاهما مفسدين للإلغاء، ومن قال: ليس بإلغاء، لا يمكنه إلا دعوى عدم قبولهما لعدم فائدتهما.

(م): ويكفى رجحان وصف المستدل بناء على منع التعدد.

(ش): سبق أنه لا يشترط فى الوصف المعارض كونه مساويًا لوصف المستدل بل يكفى اشتراكهما فى أصل المناسبة أو الشبه، نعم إذا عارض بوصف لا يكون مساويًا من كل وجه فللمستدل الدفع بأن وصفه أنسب وأخيل أو أكثر شبهًا إن كان القياس شبهًا، ويكفى رجحان وصف المستدل على وصف المعترض فى دفع المعارضة، وهذا قاله المصنف بناء على اختياره منع تعدد العلل فمتى كان وصفان صالحان للعلة تعلقنا بأولاهما وحذفنا الآخر عن درجة الاعتبار، وأما ابن الحاجب فاختار أنه لا يكفى حيث قال: ولا يكفى رجحان المعين، أى: لا يكفى فى جواب المعارضة كون الوصف المعين راجحًا على وصف المعترض، وذلك بناءًا منه على جواز اجتماع علتين على معلول واحد، فكل منهما جرى على أصله.

(م): وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وإن اتحد ضابط الأصل والفرع.

(ش): كقولنا فى اللائط: أولج فرجًا فى فرج مشتهى طبعًا محرمًا شرعًا فحد كالزانى فيقال: الضابط وإن كان متحدًا لكن الحكمة مختلفة، إذ حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة

اللواط، وفى الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب فقد يتفاوتان فى نظر الشرع فيناط الحكم بإحدى الحكمتين دون الأخرى، وعلم من ذكر المصنف القدح باختلاف جنس المصلحة هنا أنه ضرب من المعارضة فى الأصل؛ لأنه أبدى خصوصية فيه كأنه قال: بل العلة ما ذكرت مع كونه مؤديًا إلى اختلاف الأنساب، واستغنى المصنف بذكر تعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة هنا عن ذكرها فى القوادح.

(م): فيجاب بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار.

(ش): أى بطريق من الطرق، فتكون العلة القدر المشترك، أو يبين أن حكم الفرع مثل حكم الأصل أو أكثر كما فى مسألتنا؛ فإن الزنا وإن أدى إلى ضياع المولود المؤدى إلى انقطاع النسل فاللواط يؤدى إلى عدم الولادة بالكلية.

(م): وأما العلة إذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط فلا يلزم وجود المقتضى وفاقًا للإمام وخلافًا للجمهور.

(ش): وإذا كانت العلة لانتفاء الحكم، وجود مانع كعدم وجوب القصاص على الأب لمانع الأبوة، أو انتفاء شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الإحصان الذى هو شرط وجوب الرجم، لم يلزم وجود المقتضى، وهو اختيار الإمام فى المحصول وأتباعه لم يتصور لأن التعليل بالمانع حينئذ لا نتصوره فضلاً عن أن يكون مشروطًا ببيان وجود المقتضى أم لا وهو فى هذا البناء متابع للإمام وفيه نظر، فقد يقول المانع من تخصيصها ما تسمونه بالمانع هو مقتضى عندى للحكم بالعدم، فالقتل المكافئ فى غير الأب هو من العلة فى إيجاب القصاص وقتل الأب بخصوصه هو المقتضى لعدم الإيجاب، ويعود الخلاف عند التحقيق لفظيًّا.

(م) مسالك العلة[1]: الأول الإجماع.

(ش): المراد بالمسالك الطرق الدالة على أن الوصف علة، وقدم الإجماع على النص[2]

---

(١) قال الشوكانى: وقد اختلفوا فى عدد هذه المسالك فقال الرازى فى المحصول: هى عشرة، النص والإيماء، والإجماع، والمناسبة والدوران، والسبر، والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح المناط، قال: وأمور أخر اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

(٢) قال الشوكانى: واختلف أهل الأصول فى تقديم مسلك الإجماع على مسلك النص أو مسلك النص على مسلك الإجماع، فمن قدم الإجماع نظر إلى كونه أرجح من ظواهر النصوص لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ ومن قدم النص إلى كونه أشرف من غيره وكونه مستند الإجماع، وهذا مجرد اصطلاح فى التأليف فلا مشاحة فيه. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

تبعًا للبيضاوى، لأنه مقدم عليه فى العمل، وقدم ابن الحاجب وغيره النص وهو الأولى لأنه أصل الإجماع وإذا أجمعوا على علية وصف إجماعًا قطعيًا أو ظنيًا تثبت علته[١]. مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «لا يقضى القاضى وهو ..... غضبان»[٢]، قال القاضى أبو الطيب: أجمعوا أن النهى فيه لأن الغضب يشغل قلبه.

(م): الثانى النص الصريح مثل: العلة كذا، فلسبب، فمن أجل، فنحو: كى وإذن.

(ش): المراد بالنص هنا ما دل عليه من الكتاب والسنة على العلية[٣] وهو قسمان: صريح وعبر عنه البيضاوى بالقاطع، وهو ما يدل بالوضع على العلية من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال، وله ألفاظ منها: لعلة كذا أو بسبب كذا أو لأجل كذا لقوله ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[٤].

ومنها «كى» لقوله تعالى: ﴿**كى لا يكون دولة**﴾ [الحشر: ٧] أى: إنما وجب تخميسه كى لا يتداوله الأغنياء منكم فلا يحصل للفقراء شىء، ومنها: إذن لقوله عليه الصلاة والسلام لأبى بن كعب وقد قال له أجعل لك صلاتى كلها قال: «إذن يغفر الله لك ذنبك كله»[٥] وجعل ابن السمعانى لأجل وكى دون ما قبلهما فى الصراحة، فلهذا أتى المصنف بفاء التعقيب المشعرة بتراخى الرتبة.

(م): والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو إن كان كذا، فالباء فالفاء فى كلام الشارع فالراوى الفقيه فغيره.

(ش): الثانى من قسمى النص الظاهر وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحًا، وله

---

(١) قال الشوكانى: الإجماع وهو نوعان إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر، وإجماع على أصل التعليل، وإن إختلفوا فى عين العلة كإجماع السلف على أن الربا من الأصناف الأربعة معلل وإن اختلفوا فى العلة ماذا هى. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) وقال الرازى فى المحصول: ونعنى بالنص ما يكون دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

(٤) الحديث رواه الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٥٤٩/٤/٤)، الإمام أحمد فى المسند (١٣٦/٥)، الحاكم فى المستدرك وصححه (٣٠٨/٤).

(٥) الحديث أخرجه عن ابن عباس رضى الله عنه البخارى فى صحيحه (٤٢٥/١، ٤٢٦)، مسلم فى صحيحه (٨٦٥/٢)، الإمام أحمد فى المستدرك (٢٦٦/١، ٢٨٧).

ألفاظ منها: اللام وهى إما مظهرة كقوله تعالى: ﴿**كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور**﴾ [إبراهيم: ١] وإنما لم يكن صريحًا لاحتمال الاختصاص والملك وغيره، وإما مقدرة نحو: أن كان كذا بفتح أن كقوله: ﴿**عتل بعد ذلك زنيم أن كان ذا مال وبنين**﴾ [القلم: ١٣، ١٤]، لأن ذلك فى تقدير اللام فهى فى الحقيقة لام مقدرة، ولهذا جعلها المصنف بعد رتبة المظهرة، ومنها الباء كقوله تعالى: ﴿**جزاء بما كانوا يعلمون**﴾ [الأحقاف: ١٤]، وإنما لم يكن صريحًا لمجيئها لغير التعليل، ومنها: ترتب الحكم على العلة بحرف الفاء لأنها ظاهرة فى التعقيب، ويلزم من ذلك العلية غالبًا لأنه لا معنى لكون الوصف علة إلا ما ثبت الحكم عقبه، وترتب عليه، وإنما لم تكن صريحًا لأنها قد ترد بمعنى الواو، وقد تجىء للتعقيب من غير علة ثم هى ضربان.

أحدهما: أن تدخل الفاء على العلة فيكون الحكم مقدمًا كقوله ﷺ، فى المحرم الذى وقصته ناقته: «لا تمسوه طيبًا ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا»[(١)] متفق عليه، وهذا أولى من تمثيل ابن الحاجب بقوله: فإنهم يحشرون؛ فإنه لا يحفظ بهذا اللفظ.

وثانيهما: أن تدخل على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨] أو فى كلام الراوى مثل «سها رسول الله ﷺ، فسجد»[(٢)].

وسواء كان الراوى فقيهًا أو غيره لكن هى فى كلام الفقيه أقوى ممن ليس بفقيه، كما أن الفاء فى كلام الشارع أقوى دلالة على العلية منه فى كلام الراوى لتطرق احتمال الخطأ إليه، وهذا الترتيب مستفاد من تعقبة المصنف بينهن بالفاء، وجعل ابن الحاجب دلالة هذه الأقسام من باب الصريح، وخالفه المصنف، وقال ترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء العلية بوضع اللغة، ولا تضع العرب ذلك إلا على مدلوله بالقطع والصراحة بل بالإيماء والتنبيه، وإنما يجعله صريحًا لتخلفه فى بعض محاله عن أن يكون إيماء وهو حيث تكون الفاء بمعنى الواو فكانت دلالته أضعف، ويقوى كلام ابن الحاجب إذا كان فيه صريح شرط أو معنى شرط كالنكرة الموصوفة، والاسم الموصول، فإنه لا يمكن حمل الفاء فيهما على الواو العاطفة إذ العطف لا يحسن قبل تمام الجملة.

ومن هنا يظهر لك أنه لا يصح تمثيلهم الظاهر بقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة**

---

(١) الحديث أخرجه عن أبى هريرة، وعمران بن حصين بألفاظ متقاربة. البخارى فى صحيحه (٤١١/١، ٤١٢)، مسلم فى صحيحه (٤٠٣/١)، الحاكم فى المستدرك (٢٦/١)، الترمذى فى سننه (٢٤٧/٢)، أبو داود فى سننه (٦١٧/١).

(٢) سبق تخريجه.

فاقطعوا﴾ [المائدة: ٣٨]، «أحيا أرضا ميتة فهى له» لأن الأول فيه معنى الشرط، والثانى صريحه فيكون نصًّا فى اعتبار الوصيف المذكور، نعم جعل ابن الحاجب: سها فسجد، وزنا ماعز فرجم[1] من أمثلة الصريح، وهذا ليس مسلم له، على أنه قد يقال فى الأول: وإن كان نصًّا فى الاعتبار فليس نصًّا فى الاستقلال، بل يجوز أن يعتبر جزاء آخر لم يذكر لقوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾ [المائدة: ٦]، والقيام لا يستقل بالوجوب بدون الحدث، ولكن قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾ [المائدة: ٣٨]، والسرقة لا تستقل بالوجوب، نعم هو ظاهر فى الاستقلال، أو هو الأصل فى الاتباع، والفاء فى اللسان متبعة للثانى للأول، وإنما يكون ذلك حقيقة عند الاستقلال.

تنبيه: أطلقوا أن هذه الصيغ من قسم الظاهر، وهو باعتبار الأصل، لكن قد يدل بالصريح، وذلك فيما إذا تعذر حملها على غير التعليل فى بعض المواضع لدليل خاص فتصير نصًّا فى التعليل، ذكره بعض الجدليين، قال: لذلك يكون حملها على غير التعليل يؤدى إلى حمل كلام الشارع على الركيك المستهجن، فحينئذ لا يحمل عليه ويصير نصًّا فى التعليل، قلت: وكذا إذا كان فيه صريح شرط أو معناه كما سبق.

(م): ومنه إن وإذا وما مضى من الحروف.

(ش): تجىء إن للتعليل كقوله تعالى: ﴿**إنك إن تذرهم يضلوا عبادك**﴾ [نوح: ٢٧]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الثلث والثلث كثير إنك تذر ورثتك أغنياء خير»[2] وقد أنكر التبريزى فى التنقيح مجيئها للتعليل، وسبقه إليه ابن الأنبارى ومما لم يذكره الأصوليون قال ابن مالك: تجىء حرفًا للتعليل؛ كقوله تعالى: ﴿**وإذا اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف**﴾ [الكهف: ١٦]، ﴿**اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء**﴾ [المائدة: ٢٠]، ومنها حروف أخر سبقت فى فصل الحروف فلتراجع.

(م): الثالث الإيماء، اقتران الوصف الملفوظ، قيل: أو المستنبط بحكم ولو مستنبطا، لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره كان بعيدًا.

(ش): الإيماء وهو الإشارة إلى التعليل: عبارة عن اقتضاء الوصف بحكم لو لم يكن للتعليل هو أى وصف أو نظيره كان ذلك، أى ذلك الاقتران بعيدًا من الشارع تنزه عنه فصاحته، والوصف ستأتى أمثلته، والتقدير فى النظير لمن سألته الحج عن أبيها: «أرأيت

(١) سبق تخريجه فى حديث رجم ماعز.

(٢) حديث الوصية بالثلث أخرجه البخارى فى صحيحه (١٠٠٧/٣)، مسلم فى صحيحه (١٢٥٠/٢).

لو كان عليه دين فقضيته أكان ينفعه؟» قالت[١] نعم، فنظيره فى السؤال كذلك، وفيه تنبيه على الأصل الذى هو دين الآدمى، والفرع وهو الحج الواجب عليه، والعلة هى قضاء دين الميت[٢]، وأشار بقوله وقيل، إلى أنه لا خلاف فى إفادته العلية إذا ذكر الوصف والحكم معًا، فإن ذكر الحكم صريحًا والوصف مستنبط كما فى أكثر العلل المستنبطة نحو: «لا تبيعوا البر بالبر»، أو بالعكس، أى: ذكر الوصف صريحًا والحكم مستنبط، مثل: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن الوصف الذى هو حل البيع مصرح به، والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به، بل مستنبط من الحل، فإنه يلزم من حله صحته فاختلفوا على مذاهب: ثالثها، واختاره الهندى: أن.

الأول: وهو التلفظ بالوصف، إيماء إلى تعليل الحكم المصرح به لا العكس، بل ادعى بعضهم الاتفاق على أن الثانى: ليس بإيماء، ومال إليه الهندى، وقال: الخلاف فيه بعيد لفظًا ومعنى، لأنه يقتضى أن تكون العلة والإيماء متلازمين، لا ينفك أحدهما عن الآخر[٣].

(م): كحكمة بعد سماع وصف، وكذكره فى الحكم وصفًا لو لم يكن علة لم يفد، وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما أو شرط أو غاية أو استثناء أو استدراك، وكترتيب الحكم على الوصف، وكمنعه مما قد يفوت المطلوب.

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) قلت: وهذه المسألة ومثيلاتها من تعليقات ابن حزم على مثبتى القياس، قال: وهذا من أعجب ما احتجوا به وأشده فضيحة لأقوالهم، وهتكًا لمذاهبهم الفاسدة. ثم قال: أما المالكيون والحنفيون فإنهم زادوا إقدامًا، فلا يقولون بقضاء ديون الله تعالى من الزكاة والنذور والكفارات من رأس مال أحد. ويقولون ديون الناس أحق بالقضاء من ديون الله تعالى، وأقضوا الناس فهم أحق بالوفاء، وإن ديون الناس من رأس المال، وديون الله تعالى من الثلث، إن أوصى بها، وإلا فلا تؤدى البتة، لا من الثلث ولا من غيره، والله إن الجلود لتقشعر من أن يكون الرسول ﷺ يقول: «اقضوا الله فهو أحق بالوفاء» و: «ديون الله أحق أن تقضى»، فيقول هؤلاء المساكين بآرائهم المخذولة تقليدًا لمن لم يعصم من الخطأ، ولا أتته براءة من الله تعالى بالصواب، من أبى حنيفة ومالك وأصحابهما، دعوا كلام نبيكم ﷺ، ولا تلتفتوه وخذوا قولنا: «فاقضوا ديون الناس، فدينهم أحق من دين الله تعالى». انتهى.
راجع تمام ذلك فى كتاب الإحكام جـ٧ (٢/٤٣٢).

(٣) قلت: لأن دلالة الإيماء هى دلالة تنبيه، وضابطها أن يقترن حكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدًا، فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد، ومثال ذلك أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يكن علة لعرى عن الفائدة، إما مع سؤال أو سؤال فى نظيره. انتهى.

(ش): الإيماء على خمسة أوجه:

أحدها: أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه، وقد انتهى إليه المحكوم عليه حاله، كقول الأعرابى: واقعت أهلى فى نهار رمضان، فقال: «أعتق رقبة»، رواه ابن ماجه وأصله فى الصحيح[(١)]، فإنه دليل أن الوقاع علة للتكفير كأنه قال: إذا واقعت فكفر أو أعتق رقبة لكونك واقعت، إذ الأمر بالعتق ابتداءً من غير ترتيب بعيد، وقد ثبت أن الوصف إذا رتب عليه الحكم فى كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقًا، فإنه يكون علة، كذلك إذا رتب عليه بالفاء تقديرًا.

ثانيها: أن يذكر الشارع فى لفظه وصفًا لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة، فيدل على عليته إيماءً، وإلا كان ذكره عبثًا، كقولك: إنك تدخل على بنى فلان وعندهم هرة، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[(٢)] وفى هذا الحديث جهتان يدلان على التعليل بما ذكرنا وتقديره: فإن.

ثالثها: أن يفرق ﷺ، بين شيئين فى الحكم إما بذكر صفة فاصلة، فهو تنبيه على أن الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذى عرف به المفارقة ثم تارة يذكر القسمان كقوله: «للفرس سهمان، وللراجل سهم»[(٣)]، رواه البخارى، وتارة يقتصر على ذكر أحدهما مثل: «القاتل لا يرث»[(٤)]، رواه الترمذى، فإنه تقرر أن القريب وارث، فإذا بان أن القاتل لا يرث علم أن القتل هو العلة فى نفى الإرث، وإما أن يفرق بينهما بصيغة الشرط كقوله: «**إذا اختلف الجنسان**»، أو الغاية كقوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾ [البقرة: ٢٢٢]، والاستثناء: ﴿**فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون**﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أو الاستدراك كقوله تعالى: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان**﴾ [المائدة: ٨٩]، فدل على أن التعقيد علة المؤاخذة،

(١) انظر: سنن ابن ماجه (١/٥٣٤)، صحيح البخارى (٢/٦٨٤)، صحيح مسلم (٢/٧٨١)، مسند أحمد (٢/٢٤١، ٨١، ٥١٦)، سنن الترمذى (٣/١٠٢)، وقال: حسن صحيح.

(٢) الحديث عن عائشة، وأبى هريرة رضى الله عنهما: أخرجه الترمذى وقال حسن صحيح.
انظر: الترمذى (١/١٥٣)، ورواه أيضًا عن أبى قتادة: الترمذى، الإمام الشافعى، انظر ترتيب مسند الشافعى (١/٢٢)، الإمام أحمد فى المسند (٥/٢٩٦).

(٣) انظر: صحيح البخارى (٤/١٥٤٥) حديث (٣٩٨٨)، ورواه الإمام مسلم فى صحيحه (٣/١٣٨٣ حديث (١٧٦٢)، عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا.

(٤) انظر: سنن الترمذى (٤/٣٧٠)، سنن ابن ماجه (٢/٩١٣)، السنن الكبرى للنسائى (٤/٧٩)، عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال أبو عيسى الترمذى: هذا حديث لا يصح ولا يعرف إلا من هذا الوجه. ا.هـ.

والمعتمد فى هذا النوع على أنه لابد للفرقة من فائدة، وجعل الوصف سبب التفرقة فائدة، والأصل عدم غيره.

رابعها: ترتيب الحكم على الوصف، كذا أطلق المصنف، وفى المنهاج قيده بالفاء، وحسن ذلك منه(١)؛ لأنه لم يذكر الفاء فى قسم النص، وابن الحاجب ذكر الفاء فى قسم النص، وجعل هذا من الإيماء لكن عبر عنه بقوله: ذكر وصف مناسب مع الحكم، ومثله بقوله ﷺ: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»(٢)، فإنه فيه إيماء إلى أن الغضب علة، لأنه يشوش الفكر، والأحسن فى هذا المقصود عبارة ابن الحاجب، والفرق بين العبارتين أن الوصف تارة يعتبر من جهة خصوصه، وتارة من جهة عمومه، وأن يشتغل تارة بكون الوصف مذكورًا، وتارة لا يكون.

فالأول: هو المعبر عنه بترتيب الحكم على الوصف، وقد سبقت أمثلته، والوصف فيها كلها مذكور، ولهذا جعلت من قسم الظاهر الملفوظ به.

والثاني: هو المعبر عنه بذكر الوصف المناسب مع الحكم فإنه يشعر بأن الغضب علة لكنا نعلم أن خصوص كونه غضبًا لا مناسبة فيه، فيلزم أن يكون معتبرًا من جهة عمومه، وهو كونه مشوشًا للفكر، وهذا الوصف غير مذكور لكنه مناسب، فيلزم أن يلحق به ما فى معناه من الجوع والعطش وغيرهما، وظاهر هذا أن العلة فى الحقيقة إنما هى التشويش لا الغضب خلافًا لما وقع فى عبارة كثير من الناس، وقال الإمام فخر الدين: لا ملازمة بين التشويش والغضب؛ لأن التشويش إنما ينشأ عن الغضب الشديد لا عن مطلقه؛ لأن مطلق الغضب لا يمنع، فلا يصح للدلالة على العلية، والجواب: أن وصف الغضب مظنة التشويش الذى هو الحكمة، ولما كانت الحكمة التى هى تشويش الذهن غير منضبطة علق الحكم على مظنتها وهو الغضب كالسفر مع المشقة.

خامسها: إذا نهى عن فعل يمنع الإتيان به حصول ما تقدم وجوبه علينا، كان إيماء إلى أن علة ذلك النهى كونه مانعًا من الوجوب كقوله تعالى: ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله وذروا**

---

(١) الفاء: للعطف أى للميل، وموجبة للتعقيب، أى أن الثانى عقيب الأول بلا مهلة، بصفة الوصل، فيثبت به ترتيب، أى الثانى بعد الأول، وإن لطف ذلك، وأهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزاء وسموه حرف الجزاء لأن الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل، وكذلك يستعمل حرف الفاء لعطف الحكم على العلة، وهو المقصود هنا، يقال: جاء الشتاء فتأهب، وضرب فأوجع. انتهى.

انظر: المحرر (١/١٥٥) وما بعدها.

(٢) سبق تخريجه.

البيع﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه لما أوجب السعى ونهى عن البيع مع علمنا بأنه لو لم يكن المنهى عنه، لمنعه من السعى الواجب لما جاء ذكره فى هذا الموضع لكونه يخل بالفصاحة، دل على إشعاره بالعلة. وقال القرافى: إنه يستفاد من السياق فإن الآية لم تنزل لبيان أحكام البياعات بل لتعظيم شأن الجمعة.

(م): ولا يشترط مناسبة المومئ إليه عند الأكثر.

(ش): فى اشتراط المناسبة فى صحة علل الإيماء مذاهب:

أحدها: يشترط مطلقًا، واختاره الغزالى - رحمه الله - لأن تصرفات العقلاء المستندة إلى التعليل لا تتعدى التعليل بالحكمة فلا يصح أكرم الجاهل وأهن العالم.

الثالث: واختاره ابن الحاجب أن فهم التعليل من المناسبة كما فى قوله: «لا يقضى القاضى وهو غضبان»، اشترطت المناسبة لامتناع فهم التعليل منه بدون فهم المناسبة، وإن لم يفهم التعليل منها لم يشترط الامتناع وجود المناسبة من غير فهم التعليل، واعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة إلى أنه هل يشترط ظهور المناسبة، وإلا فلابد منهما فى نفس الأمر قطعًا للاتفاق على امتناع خلو الأحكام من الحكمة إما وجوبًا أو تفضيلاً على الخلاف الكلامى[1].

(م) الرابع: السبر والتقسيم، وهو: حصر الأوصاف فى الأصل وإبطال ما لا يصلح فيتعين الباقى.

(ش) أى: العلية تسمى بذلك لأن الناظر فى العلة يقسم الصفات ويختبر صلاحية كل واحدة منها للعلية، والسبر فى اللغة: الاختبار، لا يقال: كان الأولى أن يقول: التقسيم والسبر لأنه يقسم ثم يسبر؛ لأنّا نقول: ما ذكره أولى، وقولكم يقسم إلى آخره، صحيح لكنه ثانى سبر، لأنه يسبر المحل أولى، هل فيه أوصاف أو لا؟ ثم ينقسم ثم يسبر ثانيًا، فيكون السبر والتقسيم علمًا على السبر فى الأصل، ويكون من القسمية بالمعطوف والمعطوف عليه.

(م) ويكفى قول المستدل: بحثت فلم أجد، والأصل عدم ما سواها.

(ش): من طرق نفى العلة قول المستدل وهو أهل ثقة: بحثت فلم أجد سوى الأوصاف المذكورة؛ لأنه إذا كان عدلاً أهلاً للنظر غلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور، أى: إلا أن يدل الدليل فإنه يحصل ظن الحصر فيما ذكره، فإن بين المعترض

---

(١) أى وجوبا على الله كما قالت المعتزلة وغيرهم من الفرق، أو تفضيلا: أى هو تفضل من الله وإحسان منه على العبد وهو قول أهل السنة.

وصفًا آخر لزم المستدل إبطال كونه علة حتى يتم الاستدلال، هذا كله فى حق المناظر، وحينئذ يكون الحكم بنفي وصف آخر مستندًا إلى الظن بعدمه لا إلى عدم العلم به.

(م): والمجتهد يرجع إلى ظنه، فإن كان الحصر والإبطال قطعيًّا فقطعى، وإلا فظنى.

(ش): متى كان الحصر فى الأوصاف، ودليل بعضها قطعيًّا فتعليل الناظر بالوصف الباقى، وحكم المجتهد قطعى، وقوله: «وإلا»، يشمل صورتين: أن يكونا ظنيين أو أحدهما ظنى والآخر قطعى، فتعليل المناظر بالوصف الباقى وحكم المجتهد به ظنى.

(م): وهو حجة للناظر والمناظر عند الأكثر، وثالثًا: إن أجمع على تعليل ذلك الحكم وعليه إمام الحرمين، ورابعها للناظر دون المناظر.

(ش): الضمير يرجع إلى أقرب مذكور، وهو الظنى، فإنه متى كان الحصر والإبطال قطعيًّا كان دليلاً قطعيًّا بلا خلاف، وإنما اختلفوا فى الظنى على مذاهب:

أحدها: أنه حجة مطلقة لأنه يثير غلبة الظن، واختاره القاضى أبو بكر وقال: إنه أقوى ما تثبت به العلل.

والثاني: ليس بحجة مطلقًا، وحكاه فى البرهان، عن بعض الأصوليين.

والثالث: حجة بشرط انعقاد الإجماع على تعليل حكم الأصل على الجملة واختاره إمام الحرمين، قال: فإذا أجمعوا على قول المحل معللاً فهنا يفيد السبر فإذا ما نفى علته أدى تقدير بطلانه وقد بطل غيره خطأ أهل الإجماع، قيل له: فالقائسون بعض الأمة، قال: بل منكر القياس وليس من العلماء.

الرابع: أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدى.

(م): فإن أبدى المعترض وصفًا زائدًا لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل، ولا ينقطع المستدل حتى يعجز عن إبطاله.

(ش): إذا تم بركنيه، وهو الحصر ظاهرًا وإبطال سائر الأقسام، فللمعترض إبداء وصف آخر لم يدخل فى حصر المستدل ويكفيه ذلك ولا يحتاج إلى بيان كونه علة أو صالحًا للتعليل، وعلى السابر إبطال التعليل به ولا يتم دليله إلا بذلك، وإلا فيحتمل أن يكون العلة ما أبداه المعترض، ولا يعد المستدل منقطعًا بمجرد بيان المعترض وصفًا آخر ما لم يعجز عن إبطاله، فإنه لم يدع القطع بالحصر، بل جوز أن يكون ثم وصف آخر شذ عن سبره، فإذا ظهر ما لم يبطله لم يتعين ما استبقاه، وإنما لم يلزم من ذلك انقطاع المستدل فيما يقصده من التعليل بالوصف الباقى، إذ عليه منع مقدمة من مقدامات دليله، وقيل: ينقطع لأنه ادعى حصرًا أظهر بطلانه.

قال المصنف: وعندى أنه ينقطع إن كان ما اعترض به مساويًا فى العلة لما ذكره فى حصره وإبطاله؛ لأنه ليس ذكر المذكور وإبطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوى له، وإن كان دونه فلا انقطاع له لأن له أن يقول: هذا لم يكن عندى هكذا محتملاً البتة بخلاف ما ذكرته وأبطلته.

(م): وقد يتفقان على إبطال ما عدا وصفين، فيكفى المستدل التردد بينهما.

(ش): لو اتفق الخصمان على انحصار العلة فى وصفين وإبطال ما عداهما لم يحتج المستدل إلى ذكر ما اتفقا على بطلانه فى التقسيم، بل يردد بين الباقى، ويثبت أن العلة أحدها، ولو قال: اتفقنا على أن هذا معلل، وأن العلة فيه أحد المعنيين، إما المعنى الذى ذكرته أنا الذى ذكرته أنت ومع علتى مرجح كذا؛ فقال القاضى أبو الطيب فى مناظرته مع أبى الحسين القدورى: لا يكفى، فإن اتفاقى معك على أن العلة أحد المعنيين لا يكفى فى الدلالة على صحة العلة؛ لأن إجماعنا ليس بحجة، وإنما تنهض الحجة بإجماع الأمة، وقال القدورى[1]: يكفى ذلك لقطع المنازعة.

(م): ومن طرق الإبطال بيان أن الوصف طرد ولو فى ذلك الحكم كالذكورة والأنوثة فى العتق.

(ش): أى من طرق الإبطال كون بعض الأوصاف علة بيان أن الوصف طردى من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه إما مطلقًا، أى: فى جميع أحكام الشرع كالطول والقصر، فإنه لم يعتبره فى القصاص، ولا فى الكفارة، ولا الإرث، والعتق، ولا التقديم للصلاة ولا غيرها، فلا يعلل فيه حكم أصلاً، أو بالنسبة إلى ذلك الحكم كالذكورة فى أحكام العتق؛ إذ هى ملغاة فيه مع كونها معتبرة فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والإرث، فلا يعلل بها شىء من أحكام العتق، وقد ينازع فى هذا بأن الشارع اعتبرها فى حصول الأجر، فروى الترمذى: «من أعتق عبدًا مسلمًا أعتقه الله من النار، ومن أعتق اثنين مسلمين أعتقه الله من النار»[2].

---

(١) فى الأصل الدورى، وهو تصحيف والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الحديث عند الترمذى بلفظ آخر عن أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ: «من أعتق رقبة مؤمنة .. الحديث»، قال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه (٩٧/٤) حديث (١٥٤١)، وعن أبى أمامة وغيره مرفوعًا بلفظ: «أيما امرئ مسلم أعتق امرأتين .. الحديث»، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه (٩٩/٤) حديث (١٥٤٧)، واللفظ الأول أخرجه البخارى فى صحيحه (٨٩١/٢)، مسلم فى صحيحه، باب فضل العتق (١٥٠٩).

(م): ومنها ألا تظهر مناسبه المحذوف ويكفى قول المستدل: بحثت فلم أجد موهم مناسبة، فإن ادعى المعترض أن المستبقى كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته لأنه انتقال، ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية.

(ش): من طرق الإبطال أن لا تظهر مناسبة الوصف المقصود حذفه بعلة البحث، وإذا لم تظهر مناسبته سقط عن درجة الاعتبار، ويكفى أن يقول المناظر: بحثت فلم أجد مناسبة بينه وبين الحكم لغلبة الظن بذلك، فإن ادعى المعترض أن الوصف المستبقى كذلك، لأنى بحثت فلم أجد مناسبة بينه وبين الحكم تعارضا، وليس للمستدل بيان مناسبته؛ لأنه حينئذ انتقال من السبر إلى المناسبة لكن المستدل يحتاج إلى إثبات مرجح يترجح به سبره على سبر المعترض بأن يبين أن سبره موافق لتعدية الحكم.

وسبر المعترض قاصر، وهو بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة وهو المختار، وقد نازع بعضهم فى الترجيح؛ لأن المعترض إذا قال: بحثت عن المستبقى فلم أجد له مناسبة فلا يخلو، إما أن يعرض إلى نفى مناسبة المحذوف أيضًا أو يسكت، فإن كان الأول كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فكل منهما سبر لمحذوف والمستبقى سبر المعترض فلم يجده مناسبًا، والمستدل لم يسبره فكيف يرجح عدم السبر على السبر أو سبر واحد على سبرين، وكل منهما يكفيه: بحثت فلم أجده مناسبًا، ويمكن الجواب على ثبوت مقدمة، وهو أنه لما ثبت أن الأحكام معللة، وكان سبر المستدل يؤدى إلى ثبوت العلة، ويتعدى الحكم إلى الفرع، وسبر المعترض يؤدى إلى قصور الحكم على محله لعدم ظهور علته، كان سبر المستدل أولى، وإن كان الثانى وهو بيان عدم مناسبة المستبقى والسكوت عن المحذوف، أو ادعى نقيضه للعلة؛ لأن المعترض حصر الأوصاف فقد تعارض السبران، فكيف يقدم سبر المستدل عليه، لا يقال: يمكن أن يكون الوصف المحذوف قاصرًا والمستبقى متعديًا فى سبر المستدل بخلاف المعترض فلذلك رجح سبر المستدل، لأنّا نقول: المسألة عامة وهذا جزئى ولا يثبت الكلية بمثال جزئى.

(م) الخامس: المناسبة والإخالة، ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهو فى الاصطلاح: تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلام عن القوادح كالإسكار.

(ش): سميت بالإخالة لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة أى: يظن واستخراج المناط لأنه بابتداء ما نيط به الحكم، أى: علق عليه، وهو تعيين العلة، أى: فى الأصل بإبداء مناسبة بينها وبين الحكم مع اقتران الحكم للوصف والسلامة عن القوادح، فخرج بقوله: بإبداء المناسبة تعين العلة بالطرد، وهو ما عدى عن المناسبة، وكذا تعينها بالشبه، وابن الحاجب قال: من ذاتية الأصل ليخرجه، فإن مناسبته بالتبع، وقوله: مع الاقتران قيد زائد زاده على

ابن الحاجب وهو لبيان اعتبار المناسبة لا لتحقيق ماهيتها بدليل قولهم: المناسبة مع الاقتران دليل العلية، ولو دخل الاقتران فى ماهية المناسبة لما صح هذا، وتمثيله بالإسكار فى تحريم الخمر فإن تحريمه منصوص، وعلته غير منصوص عليها، ولكن استنبطها الأئمة بالنظر والاجتهاد، فإن الإسكار لكونه مزيلاً للعقل المطلوب حفظه يناسب التحريم وألحقوا به النبيذ، وهذا هو الاستنباط القياسى الذى عظم الخلاف فيه، وأنكره أهل الظاهر وغيرهم، وقيل فى هذا التعريف دور، لأن معرفة إبداء المناسبة تتوقف على معرفة المناسبة، فكيف يعرف بها؛ وجوابه أن المناسبة المذكورة فى التعريف لغوية بمعنى الملائمة، فلا دور.

(م): ويتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر.

(ش): أى ولا يكفى قوله بحثت فلم أجد، وإلا لزم الاكتفاء فيه بذلك ابتداء فى مسألة خلافية، ولا قائل به بخلافه فيما سبق حيث اكتفي بذلك فى جانب النفى لأنه لا طريق له سواه.

(م): والمناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة وقيل: ما يجلب نفعًا أو يدفع ضررًا، وقال أبو زيد: ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، وقيل: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودًا للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة.

(ش): للمناسب تعريفات.

أحدها: الملائم لأفعال العقلاء فى العادة، أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء تعقله على مجرى العادة لتحصيل مقصود مخصوص؛ كما يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة.

والثانى: ما يجلب نفعًا أو يدفع مضرة، والمراد بالنسبة للعبد لتعالى الرب عز وجل عن الضرر والانتفاع وعليه اقتصر فى المنهاج، والإمام ذكر التفسيرين واختلافهما باختلاف قول الناس فى تعليل أفعال الله تعالى، فمن أباه قال بالأول، ومن قال به قال بالثانى، ولما كان الحق قول الأشعرى عدم التعليل صدر المصنف به.

والثالث: قول أبى زيد؛ قال فى البديع: وهو أقرب إلى اللغة وبنى عليه امتناع الاحتجاج به على العلة فى قيام المناظرة دون النظر؛ لإمكان أن يقول الخصم: هذا لا يتلقاه عقلى بالقبول، وليس الاحتجاج على تلقى عقل غيرى له أولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلى له بالقبول، ومنهم من اعتنى به، وقال الحاكم: ليس عقله

ولا عقل مناظره بل العقول السليمة والطباع المستقيمة فإذا عرض عليها وتلقته انتهض دليلاً على مناظره.

والرابع: للآمدى وابن الحاجب بالظاهر المنضبط احتراز عن الوصف الخفى، وما لا ينضبط فإنه لا يسمى مناسبًا، «وما يصلح كونه مقصودًا» فاعل يحصل، احتراز عن الوصف المستبقى فى السبر والمدار فى الدوران، وغيرهما من الأوصاف التى تصلح للعلية، ولا تكون متعددة بالمعنى المذكور، وهو حصول مصلحة أو دفع مفسدة، وقوله: «**من حصول مصلحة أو دفع مفسدة**»، بيان لما فيما يصلح، واعلم أن قوله: «**وصف**»، جرى على الغالب، وإلا فقد سبق أن العلة تكون حكمًا شرعيًّا ووصف عرفيًّا ولغويًّا، فلو قال معلوم لعم ذلك.

(م): فإن كان خفيًّا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة.

(ش): الضمير إن كان يعود للوصف أى فإن كان الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفيًّا أو غير منضبط لم يعتبر؛ لأنه لا يعلم به الحكم؟ فامتنع التعليل به، فالطريق أن يعتبر ملازمه أى يعتبر وصف ظاهر منضبط ملازم الوصف الخفى الغير المنضبط أى يوجد بوجوده، ويعدم بعدمه، فيجعل معرفًا للحكم وهو المظنة أى مظنة المناسبة كالسفر للمشقة فإنه المناسب لترتيب الرخص واعتبارها فى نفسها متعذر لعدم انضباطها فنيط الترخيص بملازمها وهو السفر.

(م): وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينًا وظنًّا كالبيع والقصاص، وقد يكون محتملاً سواء كحد الخمر أو نفيه أرجح كنكاح الآيسة للتوالد، والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع، كجواز القصر للمترفه.

(ش): لحصول المقصود من شرع الحكم مراتب.

أحدها: أن يحصل يقينًا كالبيع فإنه إذا كان صحيحًا حصل منه الملك الذى هو المقصود يقينًا.

الثانى: أن يحصل ظنًّا كالقصاص للانزجار؛ فإن مشروعيته تقلل الإقدام على القتل، وليس قطعيًّا لتحقق الإقدام عليه مع شرع القصاص كثيرًا.

الثالث: أن يكون حصول المقصود من شرع الحكم ونفى الحصول منه متساويين، قال فى البديع: ولا مثال له على التحقيق ويقرب منه ما مثل ابن الحاجب بالحد على الشارب لحفظ العقل، فإن حصول المقصود من ذلك مساو لنفيه؛ لأن كثرة المجتنبين له مساوية تقريبًا لكثرة المقدمين عليه.

الرابع: أن يكون نفى المقصود من شرع الحكم أرجح من حصوله كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد، فإنه وإن أمكن حصول الولد منها عقلا، غير أنه بعيد عادة فكان نفى حصول المقصود فى هذه الصورة أرجح من حصوله، فأما الأولان فظاهر كلام المصنف الاتفاق على الاعتبار بهما من القائلين بالمناسبة وهو كذلك، وأما الثالث والرابع، فقيل لا يعلل بهما؛ أما الثالث فلتردده بين حصول المقصود وعدمه من غير ترجيح، وكذا الرابع لرجحان نفى المقصود والأصح عنده وفاقًا لابن الحاجب الجواز، فإن السفر مظنة المشقة، وقد اعتبر، وإن انتفى الظن فى الملك المترفه فدل على الاكتفاء فى صحة التعليل لمجرد احتمال المقصود وقال فى البديع: وأما الأخيران فاتفقوا على اعتبارهما إذا كان المقصود ظاهرًا من الوصف فى الحال صور الجنس وإلا فلا.

(م) فإن كان فائتًا قطعًا فقالت الحنفية: يعتبر. والأصح لا يعتبر سواء ما لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقى بالمغربية، وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بايعها فى المجلس.

(ش): لو كان القصد من شرع الحكم فائتًا قطعًا فى بعض الصور النادرة مع حصوله فى غالب الصور كلحوق نسب المشرقى بتزويج مغربية توكيلاً فأتت بولد مع القطع بأن الولد ليس منه، وإن كان لحوق الولد بالزوج ظاهرا فيما عدا هذه الصورة كذلك صورة الاستبراء، فإنّا نعلم قطعًا عدم العلوق منه فى الأولى وبراءة الرحم فى الثانية فلا وجه لاعتباره؛ لأن شرع الحكم مع انتفاء الحكمة لا يكون مفيدًا، وإنما أوجب أصحابنا الاستبراء، والحالة هذه بمجرد نقل الملك على ما عرف فى الفقهيات، وهو يؤول إلى ضرب من التعبد؛ فلهذا غاير المصنف بينه وبين الأولى، وليستحضر قوله فى شرائط العلة، فإن قطع بانتفائها إلى آخره، وتحقيقه مع هذا.

(م): والمناسب ضرورى فحاجي فتحسيني، والضرورى كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعرض.

(ش): المناسب إما أن يكون فى محل الضرورة أو الحاجة، أو فى محل الضرورة ولا الحاجة، بل كان مستحسنًا فى العادات، وهو التحسين، واستفيد من عطف المصنف بالفاء ترتيبها هكذا فى التقديم عند التعارض، ومثال اجتماعها فى وصف واحد وهو أن نفقة النفس ضرورية، والزوجة حاجية، والأقارب تتمية، وتكملة، ولهذا فقد قدم الأول، فالأول الضرورى، وهو أعلاها فى إفادة ظن الاعتبار بما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة التى دعيت فى كل مسألة، ووجه الحصر فيها مستفاد من العادة، وهى المجموعة فى قوله تعالى: **﴿على أن لا يشركن بالله ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن**

أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن﴾ [الممتحنة: ١٢]، فحفظ الدين كقتل الكافر وعقوبة الداعين إلى البدع والنفس كالقصاص، والعقل كحد الشرب، والنسب[١] كحد الزانى، والمال كعقوبة السارق هذا ما ذكره الأصوليون، وزاد المصنف سادسًا ذكره الطوفى أيضًا وهو العرض[٢].

ففى الصحيحين أنه ﷺ، قال فى خطبة حجة الوداع: «إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»[٣]، الحديث وما من مصنف فى الشرعيات إلا وفيه تحرم الأعراض، وهو أمر معلوم من الدين بالضرورة، وحفظه بحد القذف، أما كونه من الكليات فشىء آخر يحتمل أن يجعل فى رتبة الأموال فيكون فى مرتبة أدنى الكليات، وإليه يشير عطف المصنف إليه بالواو دون الفاء، ويحتمل أن يجعل فيما دونها، فيكون من الملحق بها، والظاهر أن الأعراض تتفاوت فيها ما هو فى الكليات، وهى الأنساب، وهى أرفع من الأموال، فإن حفظ النسب بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المؤدى إلى الشك المؤذى فى أنساب الخلق ونسبهم إلى أهلهم أخرى، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال، وفيها ما هو دونها وهو ما هو من الأعراض غير الأنساب.

(م): ويلحق به مكلمه كحد قليل المسكر.

(ش): يلحق بالضرورى مكمل الضرورى كالمبالغة فى حفظ العقل بتحريم شرب قليل المسكر، والحد عليه، ووجه كونه مكملاً أن الكثير من المسكر مفسد للعقل، ولا يحصل إلا بإفساد كل واحد من أجزائه فحد شارب القليل؛ لأن القليل متلف لجزء من العقل، وإن قل، ومثله: المبالغة فى حفظ الدين بتحريم البدعة، وعقوبة المبتدع، والمبالغة فى حفظ النسب بتحريم النظر والمس، والتعزير عليه.

(م): والحاجى كالبيع والإجارة، وقد يكون ضروريًا كالإجارة لتربية الطفل.

(ش): الثانى ما يكون فى محل الحاجة كتجويز البيع والإجارة والقراض ونحوها فليست ضرورية، إذا لا يلزم من فواتها فوات شىء من الضرورات الخمس، لكن الحاجة داعية إليها.

---

(١) قلت: ذكر بعض الأصوليين هذا المقصد فسموه حفظ النسل، وتسميهة الشارح أولى وأصح إذ أن الزنى لا يقطع النسل باستثناء اللواط، بل من أكبر جرائمه هو اختلاط الأنساب، والحفاظ على الأنساب من أهم ضروريات الدين.

(٢) قلت: لأن هتكها زريعة لاختلاط الانساب. والطعن فيها، وهو بهتان عظيم.

(٣) رواه البخارى فى صحيحه (٥٢/١ حديث ١٠٥)، مسلم فى صحيحه (٨٨٦/٢)، الترمذى فى السنن (٣/٩).

وادعى إمام الحرمين أن البيع ضرورى فإن الناس لو لم يبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة فيلحق بمشروعية القصاص، وقوله: «وقد تكون»، أى قد يرقى بعضها إلى الضرورة وهذا نادر ولهذا أتى فيه بقد، ومثله تمكين الولى من شراء المطعوم والملبوس له.

(م): ومكمله كخيار البيع.

(ش): يلحق بالحاجى مكمله كالخيار فى البيع فإنه شرع للتروى، وإن كان أصل الحاجة حاصلة بدونه.

(م): والتحسينى غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة، والمعارض كالكتابة.

(ش): الثالث التحسينى وهو قسمان.

أحدهما: ما لا تعارضه قاعدة معتبرة كسلب أهلية الشهادة عن العبد، لأنه نازل القدر، والشهادة منصب شريف فلا يليق بحاله.

والثانى: ما يعارضها قاعدة معتبرة كالكتابة فإنها وإن كانت مستحسنة فى العادات لكن احتمل الشرع فيها جزم قاعدة سهلة، وهى امتناع بيع الرجل ماله بماله.

(م): ثم إن المناسب إن اعتبر بنص أو إجماع عين الوصف فى عين الحكم فالمؤثر، وإن لم يعتبر بهما، بل بترتيب الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه فى جنسه فالملائم، وإن لم يعتبر فإن دل الدليل على إلغائه فلا يعلل به وإلا فهو المرسل.

(ش): الوصف بحسب شهادة الشرع له بالاعتبار وعدمه ينقسم ثلاثة أقسام: إما أن يعلم أنه اعتبره أو ألغاه، أولا يعلم واحد منهما.

الأول: المعتبر وهو إما أن يعتبر عين الوصف فى عين الحكم بنص أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه فى أصل بنص أو إجماع، فالأول هو المؤثر، سمى بذلك لظهور تأثيره فيهما، فإنه إذا ثبت بالنص والإجماع أن الوصف يؤثر، لم يحتج إلى المناسبة حتى لو ثبت بهما أن إيلاج الفرج فى الفرج المحرم يؤثر فى وجوب الحد، ووجدنا هذا المعنى فى اللائط حكمنا بالحد، وإن لم نجد مناسبة حفظ الأنساب مثال اعتباره بالنص مس الذكر؛ قال الشارع: اعتبر عين مس المتوضئ ذكره من غير رفع الحدث بنصه عليه فى قوله: «من مس ذكره فليتوضأ»[1]، ومثال اعتباره بالإجماع الصغر، فإنه اعتبر عينه فى عين ولاية المال بالإجماع.

---

(١) أخرجه الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (١٢٦/١)، أبو داود فى سننه (١٢٥/١)، ابن ماجه فى سننه (١٦١/١)، النسائى فى السنن الكبرى (٩٨/١)، أحمد فى مسنده (٢٢٣/٢)، الدارقطنى فى سننه (١٤٧/١)، كلهم عن بسرة بنت صفوان.

وقول المصنف: بنص إجماع تابع فيه ابن الحاجب وغيره، وهو يخرج ما علم اعتباره بطريق الإيماء والتنبيه وحكى الهندى فيه خلافًا منهم من جعله قسيم المؤثر، ومنهم من جعله من قسيم الملائم.

الثاني: أن لا يعتبر عين الوصف فى عين الحكم بالنص أو الإجماع، بل بترتيب الحكم على وفقه، فقط أن يثبت معه فى المحل من غير نص ولا إجماع على كونه علة لعين الحكم المرتب عليه، وذلك صادق على ثلاث صور، أن يعتبر النص أو الإجماع عين الوصف فى جنس الحكم، أو جنسه فى عين الحكم، أو جنس الوصف فى جنس الحكم، وهو الملائم سمى بذلك لكونه موافقًا لما اعتبره الشرع.

وهذه المسألة مستفادة من قول المصنف: وإن لم يعتبر بهما، ففاعل يعتبر، هو ما سبق فى قوله: «**عين الوصف فى عين الحكم**»، وانتفاء هذا يصدق بالصور الثلاث وصرح منها بالثالث بلو لأنه أبعدها فإنه يكون فى تعليل الأحكام بالحكمة التى لا تشهد لها أصول معينة، ومثلوه بحد القذف مع حد الشرب، فإن الشرب مظنة الافتراء، كما أن الخلوة بالأجنبية مظنة وطئها، فألحق حد الشرب بحد القذف إقامة للشرب مقام الافتراء الذى هو مظنة الافتراء، فقد أثر جنس المظنة فى جنس الحرمة ومثال تأثير عين الوصف فى جنس الحكم ثبوت ولاية النكاح على الصغير كما ثبتت ولاية المال لوصف الصغر، وهو واحد، والحكم الولاية وهو جنس فاعتبر عين الصغر فى جنس الولاية.

ومثال تأثير جنس الوصف فى عين الحكم: المشقة فإنها جنس أثر فى نوع، وهو إسقاط صلاة؛ أما فى الحيض فبالكلية، وأما السفر فإسقاط شطر الرباعية، وهذه الأنواع متفاوتة، وتأثير النوع فى الجنس مقدم على تأثير الجنس فى النوع، وهو مقدم على تأثير الجنس فى الجنس، وقول المصنف: «**إن لم يعتبر بهما**»، يوهم اشتراط نفى اجتماعهما، وليس كذلك، غير أن وضوح أن كلا من النص والإجماع حجة بمفرده يزيل هذا الإبهام، وأيضًا فالضمير بين المتعاطفين بـ«أو» يجب إفراده.

الثاني: قد يعلم أن الشارع ألغاه فلا يعلل به بالاتفاق لقول بعضهم لبعض الملوك وقد سأله وقاعه فى رمضان فأفتاه بصوم شهرين متتابعين وقال: لو أفتيته بالعتق لاستحقره فى مقابلة شهوة الجماع لاتساع ماله، وانتهك حرمة الشرع كلما شاء، فكانت المصلحة فى الصوم لينزجر، فهذا وإن كان مناسبًا لكن الشرع ألغاه بإطلاقه لإيجاب الترتيب على كل مكلف من غير فرق من المكلفين.

الثالث: أن لا يعلم أن الشرع اعتبره ولا ألغاه فهو المرسل، ويسمى بالمصالح المرسلة،

فإن قيل يلزم على هذا أن يكون كل مرسل ملائمًا؛ لأن كل مرسل لابد أن يكون مشتملاً على مصلحة، وقد اعتبر الشارع جنس المصالح فى جنس الأحكام، قلنا: المراد بالوصف هنا الأقرب دون الأبعد فإن جنس المصالح يعتبر فى جنس الأحكام وليس بملائم.

فائدة: قال الشيخ عز الدين فى الفوائد: ملك جارية لابن بإحبال الأمة مفسدة فى حق الابن مصلحة الأب لا أعرف لها مشاهدًا بالاعتبار.

(م): وقد قبله مالك مطلقًا، وكاد إمام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير، ورده الأكثر مطلقًا، وقوم فى العبادات، وليس مصلحة ضرورية كلية قطعية؛ لأنها مما دل الدليل على اعتباره، فهى حق قطعًا واشترطها الغزالى؛ للقطع بالقول به لا الأصل به؛ قال: والظن القريب من القطع كالقطع.

(ش): الضمير فى قبله عائد إلى أقرب مذكور، وهو مرسل؛ لأن المؤثر مقبول بالاتفاق والملغى مردود بالاتفاق؛ كما نقل ابن الحاجب. ومن ظن أن مالكا يخالف فيه فقد أخطأ، وقد قال إمام الحرمين فى كتاب التراجيح: لا نرى التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ انتهى. وإنما الخلاف فى المرسل بالتفسير السابق، وفيه مذاهب:

أحدها: المنع منه مطلقًا وعليه الأكثرون.

والثانى: قبوله مطلقًا لأنه يفيد ظن العلية؛ لأن الحكم إن ثبت لا لعلة فهو بعيد، أو بعلة غير ظاهرة فكذلك فتعين هذه الظاهرة وهو المنقول عن مالك، وقول المصنف: **كاد الإمام يوافقه**، يعنى باعتباره المصلحة فى الجملة، لكنه لم يعتبر جنس المصلحة مطلقًا كمالك، بل قد بالغ فى البرهان فى الرد عِليه، وقال: الذى ننكر من مذهبه تركه رعاية ذلك، وجريانه على استرساله فى الاستصواب من غير اقتصاد، ونحن نعرض على مالك واقعة نادرة لا يعهد مثلها.

ونقول: لو رأى ذو نظر فيها جدع أنفه، أو اصطلام سيفه، وأيد رأيه لا تنكره العقول صائرًا لكن بل العقوبة شرعت لحسم الفواحش وهذه العقوبة لائقة بهذه النازلة للزمك التزام هذا لأنك تجوز لأصحاب الإيالات[1] القتل فى التهمة العظيمة، حتى نقل

(١) ومعناه «أصحاب السياسات» لأن الإيالة هى السياسة، وآل عليه أولا وإيالة، ولى عليهم وسامهم وأحسن سياستهم.
انظر: لسان العرب (١/١٧٣)، إرشاد الفحول (صـ ١٢٦).

عنك الثقات أنك قلت: أقتل ثلث الأمة فى استبقاء ثلثها ثم إنّا نقول له ثانيًا: لا يجوز التعلق بكل رأى فإن أبى ذلك لم نجد مرجعًا يفد عنه إلا ما ارتضاه الشافعى رضى الله عنه، من اعتبار المصالح المشبهة بما علم اعتباره، وإن لم يذكر ضابطًا، وصرح بأن كل مالا نص فيه، ولا أصل له فهو مردود إلى الرأى، واستصواب ذوى العقول، فهذا اقتحام عظيم، وخرج عن الضبط، ومصير إلى إبطال أبهة الشريعة، وأن كلا يفعل ما يرى ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان والصفات الخلق وهو فى الحقيقة خروج ما درج عليه الأولون.

المذهب الثالث: التفصيل بين العبادات وغيرها مما يتعلق بالبيع والنكاح وفصل الخصومات في القصاص والحدود، وظهر فيه المعنى المناسب، اعتبر، ومالا يظهر فيه وهو العبادات فلا يعلل فيها بالمعانى القريبة، وإن كانت ظاهرة؛ لأنّا لم نعتمد على نفس المعنى بخلاف المعاملات، وهذا التفصيل قاله الأبيارى فى شرح البرهان وقال: إنه الذى يقتضيه مذهب مالك.

الرابع: إن كانت تلك المصلحة ضرورية كلية قطعية كتترس الكفار بأسارى المسلمين، اعتبرت وإلا فلا، وهذه ثلاث قيود ضرورية أى لا يمكن تحصيلها بطريق آخر، كلية: أى راجعة إلى كافة الأمة، قطعية: أى حاصلة بشرع الحكم قطعًا ويقينًا، لا ظنًا ولا تخمينًا، واختاره البيضاوى وأخذه من الغزالى، فإنه قال: يحصل قتالهم بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب، لم يشهد له أصل معين فيقدح اعتبار هذه المصلحة باعتبار الأوصاف الثلاثة، وهى كونها ضرورية قطعية كلية فليس فى معناها مالو تترس الكفار فى قلعة بمسلم، فإنه لا يخلو رمى الترس إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة، فيعدل عنها، وليس فى معناها، ما إذا لم يقطع بظفرهم فإنها ليست قطعية بل ظنية، وهذا منه إشارة إلى اعتبار القطع بحصول المصلحة ونازع المصنف فى اشتراط القطع.

وقد حكى الأصحاب فى مسألة التترس وجهين من غير تصريح منهم باشتراط القطع وعللوا وجه المنع أن غاية الأمر أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف، وهذا تصريح بجريان الخلاف فى صورة الخوف ولا قاطع فيه، وقد يقال: إن المسألة فى حالة القطع مجزوم باعتبارها، والخلاف إنما هو فى حال الخوف، وقد صرح الغزالى بذلك فى المستصفى، فقال: إنما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع، وقول المصنف: وليس منه، رد على الإمام، والآمدى وغيرهم فى قولهم إن الشافعى رضى الله عنه، لم يقل بالمرسل إلا فى هذه المسألة وعلى تفصيل المنهاج فإنه لم يلاق موضوع المسألة فإن هذا ليس من المرسل الذى لم يعتبر، بل مما دل الدليل على اعتباره، فإن قول القائل: هذا

سفك دم معصوم يعارضه أن فى الكف عنه إهلاك دماء معصومة لا حصر لها، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر حفظ الكلى على الجزئى، وأن حفظ أصل الإسلام عن اصطلاح[(١)] الكفار، أهم فى مقصود الشرع، فقد رجعت المصلحة فيه إلى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصودًا بالنص والإجماع[(٢)].

فليس هذا خارجًا من الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس له أصل معين، وكون هذه المعانى مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال تسمى لذلك مصلحة مرسلة، قال الغزالى: وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها، بل نقطع بكونها حجة،

---

(١) كذا بالأصل وهو خطأ واضح مخل بالمعنى ولعل الصحيح إصطلام، وهى الإبادة. والله أعلم.

(٢) قلت: ذهب شيخ الإسلام إلى قتال الكفار وإن تترسوا بأسارى المسلمين، وكل من كان فى صفهم سواء كانوا ممن ارتدوا عن بعض الدين ونافقوا فى بعضه أو ممن تظاهر بالانتساب إلى العلم والدين، أو الزنادقه الفساق، أو من أخرجوه مكرها. قال رحمه الله: فإنه يبعث على نيته ونحن علينا أن نقاتل العسكر جميعه إذ لا يتميز المكره من غيره. انتهى.

واستدل رحمه الله بأحاديث ثبتت فى الصحيحين عن عائشة، وحفصة رضى الله عنهما بألفاظ مختلفه منها: «يغزو جيش الكعبة فإذا كانوا ببيداء من الأرض يخسف بأولهم وآخرهم، قالت: قلت: يا رسول الله يخسف بأولهم وآخرهم وفيهم أسواقهم ومن ليس منهم، قال: يخسف بأولهم وآخرهم ثم يبعثون على نياتهم». وبما روى أن العباس بن عبد المطلب قال للنبى ﷺ، لما أسره المسلمون يوم بدر: يا رسول الله إنى كنت مكرها. فقال: «أما ظاهرك فكان علينا وأما سريرتك فإلى الله».

قال ابن تيمية: بل لو كان فيهم قوم صالحون من خيار الناس ولم يمكن قتالهم إلا بقتل هؤلاء لقتلوا أيضًا، فإن الأئمة متفقون على أن الكفار لو تترسوا بمسلمين وخيف على المسلمين إذا لم يقاتلوا فإنه يجوز أن نرميهم ونقصد الكفار ولو لم نخف على المسلمين جاز رمى أولئك المسلمين أيضًا فى أحد قولى العلماء. ومن قتل لأجل الجهاد الذى أمر الله به ورسوله هو فى الباطن مظلوم كان شهيدًا وبعث على نيته ولم يكن قتله أعظم فسادا من قتل من يقتل من المؤمنين المجاهدين، وإذا كان الجهاد واجبا وإن قتل من المسلمين ما شاء الله فقيل: من يقتل فى صفهم من المسلمين لحاجة الجهاد ليس أعظم من هذا بل قد أمر النبى ﷺ المكره فى قتال الفتنة بكسر سيفه وليس له أن يقاتل، وإن قتل كما فى صحيح مسلم عن أبى بكرة قال رسول الله ﷺ: أنها ستكون فتن .. الحديث إلى: فقال رجل يا رسول الله أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض قال: يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر ثم لينج إن استطاع النجاة. إلى آخر الحديث انتهى.

راجع ذلك فى الفتاوى الكبرى (٣٤٨/٤) وما بعدها كتاب الجهاد.

وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين فيرجح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحًا لكلمة الكفر، والشرب؛ لأن الحذر من سفك دم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا لأنه فى مثل محذور الإكراه.

(م): مسألة المناسبة تنخرم بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية خلافًا للإمام.

(ش): لا خلاف أن الوصف إذا اشتمل على المصلحة الخالية عن المفسدة، والراجحة عليها يكون مناسبًا، ويعتبر تناسبه، وأما إذا اشتمل على مفسدة تلزم من الحكم راجحة على المصلحة أو مساوية لها، هل تنخرم مناسبته بترك المفسدة فيه مذهبان:

أحدهما: واختاره ابن الحاجب والصفى الهندى: نعم.

والثانى: وبه جزم الإمام والبيضاوى: المنع، والمراد بانخرامها وبطلانها: هو مالا يقضى العقل بمناسبتها للحكم إذ ذاك، فلا يكون لها أثر فى اقتضاء الأحكام لأنه يلزم خلو الوصف عن استلزام المصلحة، وذهابها عنه؛ فإن ذلك لا يكون معارضًا، واعلم أن اشتراط الترجيح فى تحقيق المناسبة، يتحقق على قول من يمنع تخصيص العلة، وأما من يجوزه ويجوز إحالة انتفاء الحكم على تحقيق المانع المعارض مع وجود المقتضى فلابد له من الاعتراف بالمناسبة سواء كانت المصلحة مرجوحة أو مساوية، وإلا لكان انتفاء الحكم لانتفاء المناسبة، لا لوجود المانع المعارض، ومن الفروع المرتبة على هذه المسألة لو سلك السائر الطريق البعيد لا لغرض لا يقصر لانخرام المناسبة.

(م): السادس الشبه[1] منزلة بين المناسب والطرد، وقال القاضى: هو المناسب

(١) قال الشوكانى: ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشىء على مثله وهو عام أريد به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما وهو ما يجب الاعتناء به. قال ابن الأنبارى: لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض منه. وقد اختلفوا فى تعريفه فقال إمام الحرمين الجوينى: لا يمكن تحديثه، وقال غيره يمكن تحديده فقيل: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعى فى النية فى الوضوء والتيمم طهارتان فأنى تفترقان كذا قال الخوارزمى فى الكافى. قال فى المحصول: ذكروا فى تعريفه وجهان:
الأول: ما قاله القاضى أبو بكر، وهو أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته، وإما لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته. فالأول هو الوصف المناسب، والثانى الشبه، والثالث الطرد.
الثانى: الوصف الذى لا يناسب الحكم إما أن يكون عرف بالنص تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم وإما أن لا يكون كذلك، والأول هو الشبه لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر فى حق ذلك الحكم ومن حيث أنه علم تأثيم جنسه القريب فى=

بالتبع.

(ش): جعله المصنف بين منزلتين لأنه يشبه المناسب الذاتى من حيث التفاوت الشارع إليه، ويشبه الوصف الطردى من حيث إنه غير مناسب، ويتميز عن الطردى بأن وجوده كالعدم بخلاف الشبه فإنه معتبر فى بعض الأحكام، ويتميز عن المناسب بأن مناسبته عقلية، وإن لم يرد شرع كالإسكار فى التحريم بخلاف الشبه، وهذا مما لا خلاف فيه، وإن أكثر الأصوليون والجدليون فى تعاريفه، وقد اعترف إمام الحرمين بأنه لا يتحرر فيه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود.

وقال القاضى: إنه المناسب بالتبع، أى بالالتزام كالطهارة لاشتراط النية فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية لكن تناسبها من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية، وقال بعض الجدليين: الأوصاف ثلاثة وصف علم مناسبته فلا كلام فيه، ووصف لم تعلم مناسبته، وينقسم إلى ما علم عدوله عن المناسبة وهو الطردى، وإلى ما لم يعلم عدوله عن المناسبة وهو الشبه[1].

(م): فلا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعًا فإن تعذرت فقال الشافعى رضى الله عنه، حجة، وقال الصيرفى والشيرازى: مردود.

(ش): أجمع الناس كما قاله القاضى فى التقريب، على أنه لا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة، فإن تعذر قياس العلة، ولم يصادف فى محل الحكم إلا الوصف الشبهى، وهو محتمل للمناسبة فاختلفوا فيه؛ فظاهر مذهب الشافعى قبوله لأنه يغلب على الظن عليته حينئذ، فإنّا بين أمور ثلاثة: إما أن نقول لا علة لهذا الحكم وهو مستحيل، فإن الحكم لابد أن يكون مشروعًا لحكمة، وإما أن نقول العلة غير هذا وإن كان ممكنا

=الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره انتهى.

وقد أطال العلماء فى هذه التعريفات فلتراجع فى موضعها تحاشيا للإطاله التى ليس هنا موضعها.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٩)، الإحكام للآمدى (٢٢٤/٣)، البرهان (٨٥٩/٢).

(١) قال ابن الحاجب: ويتميز يعنى الشبه عن الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتى بأن مناسبته عقلية وإن لم يرد الشرع به كالاسكار فى التحريم. مثاله: طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها فى مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٩).

لكنا لم نصادفه، فتعين الثالث وهو أن العلة هذا الوصف الشبهى، وكان قدماء الأصحاب يستعملونه فى المناظرات وحكى عن الحليمى والأستاذ أبى إسحاق أنه حجة إذا انضم إليه السبر.

قال ابن السمعانى: وقد أشار الشافعى رضى الله عنه، إلى الاحتجاج به فى مواضع من كتبه لقوله فى إيجاب النية فى الوضوء كالتميم طهارتان كيف يفترقان ورده القاضى أبو بكر والصيرفى وأبو إسحاق المروزى وأبو إسحاق الشيرازى.

ونازع فى صحة القول به عن الشافعى رضى الله عنه، وقال: إنما أراد قياس العلة، وأنه يرجح أحد العلتين فى الفرع بكثرة الشبه ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقًا، ومنهم من اشترط فى اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه، ويسمونه قياس غلبة الأشباه، وهو ما يدل عليه نص الشافعى فى الأم.

(م): وأعلاه قياس غلبة الأشباه فى الحكم والصفة، ثم الصورى، وقال الإمام المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم أو مستلزمها.

(ش): لا شك أن رتب الشبه عند القائل به متفاوتة، فأعلاه قياس غلبة الأشباه، وهو أن يتردد الفرع بين أصلين، ويشبه أحدهما فى أكثر الأحكام، فليحق به وعليه اعتمد الشافعى رضى الله عنه، فى إيجاب القيمة فى قتل العبد ما بلغت، لأنه يشبه الأموال فى أكثر الأقسام، ويشبه الأحرار فى قليل منها، فوجب اعتبار الكثير، ومنهم من يعتبر الأشباه الحكمية ثم الراجعة إلى الصفة، ومنهم من يسوى بينهما، ثم شبه الصورة كقياسنا الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة، وقياسهم فى حرمة اللحم، وقال الإمام فى المحصول: المعتبر حصول المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم، أو مستلزم لعلته سواء كان ذلك فى الصورة، أو فى الحكم عملاً بموجب الظن، واعلم أن ظاهر كلام المصنف أن هذه المراتب من القائلين بحجيته، وليس كذلك؛ فإن الشافعى رضى الله عنه لا يقول بالشبه الصورى كما بينه ابن برهان وغيره.

(م) السابع الدوران: وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه؛ قيل: لا يفيد، وقيل: قطعى، والمختار وفاقًا للأكثر: ظنى.

(ش): إنما قال (**عند وجود وصف**) ولم يقل بوجود وصف كما عبر فى المنهاج وغيره لئلا يوهم المناسبة والكلام فى الدوران المجرد عن المناسبة، والمراد من كون الحكم يوجد عند وجود الوصف وكونه يحال تعذره إما حقيقة أو تقديرًا، وإن تقدم عليه فى التصوير حتى تدخل حركة الأصبع فإنها ملازمة لحركة الخاتم، ومثال الحرمة مع وصف

الإسكار في العصير، فإنه إذا وجد فيه الإسكار حرم، وإذا عدم وصار خلا عدمت الحرمة، وفيه مذاهب:

أحدها: أنه لا يفيد بمجرد ظن العلة ولا القطع بها لجواز أن يكون الوصف الدائر ملازمًا للعلة لا نفسها، إلا أن يدل دليل على أن هذا الوصف معتبر في إثبات الحكم فحينئذ يكون حجة، وهو قول القاضي وأبي الطيب الطبري، واختاره ابن السمعاني، والآمدي، وابن الحاجب(١).

والثاني: يفيد القطع بها ونقل عن بعض المعتزلة.

والثالث: أنه يفيد الظن بها وعليه الأكثر منهم القاضي والإمام الرازي، قال: ونعني بالدوران الذي يقيم دليلاً على أنه ليس من دوران العلة مع المعلول، فإن قيل الاطراد وحده لا يكفي والعكس غير معتبر شرطًا قلنا: المجموع غيرهما.

فائدة: نص ابن الحاجب والحريري وغيرهما على أنه لا يجوز أن يأتي بالفعل مطاوعًا لفعل لازم، وقولهم: انعدم الشيء وانفسد وانضاف لحن، فلو قال المصنف: وينتفي عند انتفائه، لاستقام.

(م): ولا يلزم المستدل بيان ما هو أولى منه.

(ش): لا يجب على المستدل نفي ما هو أولى منه بالعلة، لأنه من قبل نفي المعارض، ولا يجب على المستدل بيان نفي المعارض وعلى من يدعي وصفًا آخر إبداؤه بخلاف الشبه كما سبق، هذا ما أطبق عليه الجدليون معتلين بأنه لو لزم المستدل ذلك للزمه بيان السلام على سائر القوادح، وأن لا يبقى للخصم كلام، وينتشر الكلام، ويخرج عن الضبط، وذهب القاضي أبو بكر إلى أنه يلزمه ذلك؛ قال الغزالي في شفاء الغليل: وكان

---

(١) قلت: والذين ذهبوا إلى أن الدوران لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا، الأستاذ أبو منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبو إسحاق الشيرازي والآمدي وابن الحاجب، وقد ذكر الشارح بعضهم إلا أنه ذكر القاضي أبو الطيب منهم، وفي ذلك نظر. لأن إمام الحرمين ذكر في البرهان، وكذا الشوكاني ذكرا أن أبي الطيب الطبري ذكر أن هذا المسلك من أقوى المسالك. واحتج الأولون بأنه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها ألا ترى أن المعلول دار مع العلة وجودًا وعدمًا أن المعلوم ليس بعلة لعلته قطعًا والجوهر والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقا والمتضايفان كالأبوة والبنوة متلازمان وجودًا وعدما مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة مع المعلول ووجوب تصاحب المتضايفين وإلا لما كان متضايفان. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢١)، الإبهاج (٧٩/٣)، البرهان (٨٣٥/٢).

من عادة القاضى فى المناظرة ذلك فكان يستقصى فى أول الأمر كل ما يتوهم تعلق الخصم به بطريق السبر ويبطله بحيث كان لا يبقى للخصم تعلقًا، قال: وهذا بعيد فى حق المناظر لما ذكرنا، متجه فى حق المجتهد، إذ على المجتهد تمام النظر لتحل له الفتوى، وليس على المعلل الارتقاء مرتبة من مراتب النظر إلى أن ينزل عنه إلى مرتبة أخرى بالمعاونة والمناظرة فتحصلنا على ثلاثة مذاهب.

(م): فإن أبدى المعترض وصفًا آخر ترجح جانب المستدل بالتعدية، وإن كان متعديًا إلى الفرع ضر عند مانع العلتين أو إلى فرع آخر طلب الترجيح.

(ش): لو أبدى المعترض وصفًا آخر مثل الأول تعادلا، وترجح جانب المستدل بأن دورانه موافق لتعدية لأن المناسب أولى الحكم، والوصف الحادث قاصر، وهو بناء على أن المتعدية أرجح من القاصرة، وأن المتعدى إلى فروع أولى من المتعدى إلى فرع واحد، فإن كان الوصف الذى أبداه المعترض متعديًا إلى الفرع المتنازع فيه انبنى على التعليل بعلتين، فإن منعنا ضر وإلا فلا، إذ يجوز اجتماع معرفين على معرف واحد، وإن كانت علته متعدية إلى فرع آخر غير صورة النزاع تعادلا وطلب الترجيح من خارج، أما إذا كان الوصف الذى أبداه المعترض مناسبًا، والأول غير مناسب قدم قطعًا.

فائدة: استدل المالكية على طهارة الكلب بأن الحياة علة للطهارة، فإن الشاة ما دامت حية فهى طاهرة، فإذا زالت الحياة زالت الطهارة، واعترض على الدوران بالمزكى والجلد المدبوغ، فأجابوا: بأن العلل الشرعية يخلف بعضها بعضًا فالزكاة والدباغ علتان للطهارة، خلفتا الحياة، وأقوى من إيراد المزكى والمدبوغ إيراد السمك والجراد؛ فإنه لا يتجدد فيها سوى الموت، ولا يمكن إحالة طهارتهما على شىء آخر يخلف الحياة.

(م) الثامن الطرد[١]: وهو مقارنة الحكم للوصف والأكثر على رده، قال علماؤنا: قياس المعنى مناسب والشبه تقريب، والطرد تحكم وقيل: إن قارنه فيما عدا صورة النزاع أفاد وعليه الإمام وكثير، وقيل: تكفى المقارنة فى صوره وقال الكرخى: يفيد المناظرة دون المناظر.

---

(١) الطرد فى اللغة: مصدر بمعنى الاضطراد أى تبعية شىء لشىء آخر؛ تقول اطرد الشىء: تبع بعضه بعضا وجرى، وصف الاصطلاح: قال فى المحصول والمراد منه الوصف الذى لم يكن مناسبا ولا مستلزما للمناسب إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا. قال الهندى: وهو قول الكثيرين. انتهى.

انظر: لسان العرب (٤/ ٢٦٥٢)، إرشاد الفحول (صـ ٢٢٠، ٢٢١).

(ش): ما عرف به الطرد ذكره القاضى فقال: المقارن للحكم إن ناسب بالذات فهو المناسب أو بالتبع فهو الشبه، وإن لم يناسبه مطلقًا فهو الطرد، وإنما لم يصرح المصنف بنفى المناسبة لأنه معلوم مما قبله ومثاله: قول بعضهم فى إزالة النجاسة بنحو خل مائع لا تبنى القنطرة عليه فلا يجوز إزالة النجاسة كالدهن، وقولهم: فى عدم نقض الوضوء بمس الذكر: طويل مشقوق فأشبه البوق وقولهم فى طهارة الكلب: حيوان مألوف له شعر كالصوف فأشبه الخروف وظاهر كلام المصنف اعتبار المقارنة فى جميع الصور، ولهذا قال صاحب البديع: قيل: إنه الموجود عند الوجود ولكن الذى فى المنهاج اعتبار المقارنة فيما سوى صورة النزاع، فيقول: يثبت فيها إلحاقًا للفرد بالأعم الأغلب وعزاه فى المحصول للأكثرين، قال: وبالغ بعضهم فقال يكفى الاقتران فى صورة واحدة وهو ضعيف ثم فيه مذاهب:

أحدها: أنه مردود مطلقًا، وعليه الجمهور كما قاله إمام الحرمين وغيره فإنه لا يفيد علمًا ولا ظنًا فهو تحكم، قال القاضى والأستاذ: من طرد عن غرة فجاهل، ومن مارس الشريعة واستجازه فهازئ بالشريعة، قال: ومثل الحليمى فساد الوضع والمخيل والطرد.

فالأول: كمن تنسم نسيمًا باردًا فقال: وراءه حريق.

والثانى: كمن رأى دخانًا فقال: وراءه حريق، والثالث كمن رأى غبارًا فقال: وراءه حريق، وما حكاه المصنف عن علمائنا هو الذى أورده ابن السمعانى فى القواطع، فقال: قياس المعنى: تحقيق، والشبه: تقريب، والطرد: تحكم، ثم قال: فقياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه، ويؤثر فيه، والطرد عكسه، والشبه أن يكون فرع تجاذبه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه مقرب، أى يقرب الفرع من الأصل فى الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى، وهو حسن.

الثانى: إن قارن الحكم فى جميع صور حصوله غير صورة النزاع أفاد العلية وإلا فلا، واختاره الإمام فى المحصول، وقال: إنه قول كثير من فقهائنا.

والثالث: أنه حجة مطلقًا ولا يشترط ذلك بل تكفى المقارنة ولو فى صورة واحدة.

والرابع: قول الكرخى: إنه يفيد المناظر دون المجتهد، قال فى البرهان، وقد ناقض إذ المناظرة بحث عن المآخذ الصحيحة فإذا كان مذهبه أنه لا يصلح مأخذًا فهذا مراد خصمه فى الجدل وليس فى الجدل ما يقبل مع الاعتراف بأنه باطل[1].

---

(١) فائدة: قبل الانتقال إلى تنقيح المناط، قال الشوكانى: وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئًا واحدا وليس كذلك فإن الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة=

(م) التاسع تنقيح المناط: وهو أن يدل ظاهرًا على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم أو تكون أوصاف يحذف بعضها ويناط بالباقي.

(ش) التنقيح لغة: التخليص والتهذيب، يقال نقحت العظم، إذا استخرجت مخه، والمناط به الحكم أي علق عليه، والمناط اسم للعلة من حيث ارتباط الحكم بها يقال: نيطت به الأمور إذا علقت به، وهو الاجتهاد في تعيين السبب الذي أناط الشارع الحكم به، وأضافه إليه، وهو قسمان:

أحدهما: أن يرد ظاهر في التعليل بوصف ينحذف ذلك الوصف بخصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم، وهذا كما فعل مالك وأبو حنيفة في حديث المجامع: فإنهما حذفا خصوص الوقاع واجتهدا فعلقا الكفارة بوصف عام وهو مطلق الإفطار.

والثاني: أن يدل لفظ ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف، فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار إما لأنه طردي أو لثبوت الحكم على بقية الأوصاف بدونه، ويناط بالباقي فهو بمنزلة لفظ عام أخرج بعضه وبين المراد به بالاجتهاد؛ كتعيين وقاع المكلف لاعتبار الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي من كونه أعرابيًّا، أو كونه الموطوءة زوجة أو أمة، أو في قبلها، وكونه شهر تلك السنة فإنها كلها طردية حاشا الوقاع في نهار رمضان، وحذف مالك وأبو حنيفة خصوص الوقاع، وأوجبا الكفارة في الأكل والشرب، ولابد لهما من دليل على الحذف، وتنقيح المناط قال به أكثر منكري القياس حتى إن أبا حنيفي ينكر القياس في الكفارة واستعمل تنقيح المناط فيها، وسماه استدلالاً، وحاصله تأويل ظاهر بدليل قال ابن التلمساني، واعتراف منكري القياس بهذا النوع بناء على مسألة أخرى، وهي أن النص على التعليل نص على التعميم أم لا؟ فمن قال: نعم اعترف بهذا وأنكر القياس[1].

=في الوجود دون العدم، والدوران عبارة عن المقارنة وجودًا وعدما. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢١).

(١) قال الصفي الهندي: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتأوله وغيره. وكل منهما قد يكون ظنيًا وهو الأكثر وقطعيًا ولكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذي الإلحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى. قال الغزالي: تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس ولا نعرف بين الأمة خلافا في جوازه ونازعه العبدري بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره لرجوعه إلى القياس، وقد زعم الفخر الرازي أن هذا المسلك هو مسلك=

(م): أما تحقيق المناط[1] فإثبات العلة فى آحاد صورها كتحقيق أن النباش سارق وتخريجه مر.

(ش): عادة الجدليين يتعرضون للفرق بين الثلاثة: تنقيح المناط، تحقيق المناط، وتخريج المناط، وقد عرفت التنقيح، وأما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع، وتختلف فى وجوده فى صورة النزاع فتحقق وجودها مثاله أن يقال أخذ المال خفية علة القطع وهو موجود فى النباش[2] والحياء علة الاكتفاء للبكر فى تزويجها بالسكوت، وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح، وهل يشترط القطع بتحقيق المناط أم يكتفى فيه بالظن؟.

حكى ابن التلمسانى فيه أقوالا ثالثها الفرق بين أن يكون ذات العلة وصفًا شرعيًا أو وصفًا حقيقيًا أو عرفيًا، إن كان شرعيًا جاز إثباته بطريق الظنون وإن كان عقليًا أو عرفيًا فلابد من القطع بوجوده، قال: وهذا أعدل الأقوال وأما تخريج المناط فقد مر أى فى مسلك المناسبة، وهو الاجتهاد فى استنباط علة الحكم الثابت بنص أو إجماع من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة، ولا بالإيماء كقوله: «لا تبيعوا البر بالبر» فإنه ليس فيه ما يدل على أن العلة الطعم لكن المجتهد نظر فاستنبطها، فكأنه أخرج العلة من خفاء، فلذلك سمى تخريج المناط بخلاف تنقيح المناط فإنه لم يستخرجها لكونها مذكورة فى النص بل نقح النص، وأخذ منه ما يصلح للعلية، وترك ما لا يصلح.

(م): العاشر إلغاء الفارق كإلحاق الأمة بالعبد فى السراية وهو الدوران والطرد ترجع إلى ضرب شبه إذ تحصل الظن فى الجملة ولا تعين جهة المصلحة.

(ش) إلغاء الفارق هو: بيان أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر فيلزم اشتراكهما فى المؤثر، هو بالضد من قياس العلة، فإن القياس هناك عين جامعًا بين الأصل

=السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر، ورد عليه بأن بينهما فرقا ظاهرًا وذلك أن الحصر فى دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة إما استقلالا أو اعتبارًا، وفى تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٢).

(١) وسمى تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقى النظر فى تحقيق وجوده فى الصورة المعينة. قال الغزالى: وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة، والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسًا. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٢).

(٢) أى: كتحقيق أن النباش سارق، وهو الذى ينبش القبور ويأخذ الأكفان.

والفرع، وعين هنا الفارق بينهما، وكما أن السبر عين هناك الجامع، فالسبر عين هنا الفارق، فإذا تعين بحيث لا يبقى فارق آخر فحينئذ يبحث عما بين له، والذى يسبر أن الفارق لا أثر له، هو أن يكون طردًا محضًا أو ملغى، فإن حصل ذلك عن دليل قاطع، فالإلحاق بمعلوم وإلا فمظنون مثال المقطوع به: النهى عن البول فى الماء الراكد يعطى أن صب البول من كوز فى معناه، وكذلك صب غير البول من النجاسات، وقد خص بعض النظار هذا النوع بالقياس فى معنى الأصل والمظنون بنفى الفارق، والأمر فيه قريب، ونحو منه قوله ﷺ: «من أعتق شركًا له فى عبد قوم عليه» فالأمة فى معناه، وقد تخيل قوم أن هذا من قبيل المعلوم، وليس كذلك؛ لاحتمال أن يلاحظ الشرع فى عتق العبد أنه إذا أعتق استقل بنفسه فى الجهاد والجمعة وغيرهما مما لا مدخل للمرأة فيه، لكن الأظهر فيه أن المقصود التخلص من موت الرق وإحياؤه بالحرية فهو إذن ظاهر قوى، وفسر فى المنهاج تنقيح المناط: بإلغاء الفارق؛ نحو لا فارق بين العبد والأمة فى سراية العتق فوجب استواؤهما فيه، والتحقيق التغاير بينهما وإنما أخره عن تنقيح المناط إذا لم يعتضد بظاهر فى التعليل بمجموع أوصاف، واعتضد به تنقيح المناط، نعم قد يكون السبر الدال على نفى الفارق قاطعًا والفارق المحقق طردًا محضًا فبلغ نفى الفارق رتبة المؤثر بدليل قاطع، وبين فى غير المؤثر بدليل[1] ظاهر كما سبق.

(م) خاتمة: ليس تأتى القياس بعلية وصف ولا العجز عن إفساده دليل عليته على الأصح فيهما.

(ش): هذان طريقان ظن بعض الأصوليين أنهما يفيدان العلية ختم المصنف بهما:

أحدهما: أن يقال: هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك فوجب أن يكون علة ليمكن الإتيان معه بالمأمور به، وهو دور لأن تأتى القياس متفق على ثبوت العلة فلو أثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة عليه، ولزم الدور.

الثانى: عجز الخصم عن إفساد كون الوصف علة دليل على كونه علة، بدليل أن المعجزة من أقوى الأدلة، وإنما انتهضت دليلاً على صدق رسول الله ﷺ، لعجز الناس

---

(١) قال الشوكانى: قسموا القياس إلى جلى وخفى فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق فإنّا نعلم قطعا أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وأنه لا فارق بينهما إلا ذلك فحصل لنا القطع بنفى الفارق، والخفى بخلافه، وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلفوا فى تحريم النبيذ. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٢).

عن معارضتها، وإذا كان العجز دليلاً فى المعجزة التى هى عصام الأدلة فبطريق الأولى ما نحن فيه، وهو فاسد لأنه ليس جعل العجز عن الإفساد على الصحة أولى من جعل العجز على التصحيح دليلاً على الإفساد، وليس نظيرًا لعجزه لأن العجز هناك من الخلق، وهنا من الخصم وحده فمن أين له أن سائر الناس كذلك.

(م): القوادح[1].

(ش): مراده بالقوادح ما يقدح فى الدليل بجملته سواء العلة وغيرها.

(م): منها تخلف الحكم عن العلة وفاقًا للشافعي رضى الله عنه، وسماه النقض، وقالت الحنفية: لا يقدح وسموه تخصيص العلة، وقيل: في المستنبطة، وقيل: عكسه، وقيل: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقد شرط وعليه أكثر فقهائنا، وقيل: يقدح إلا أن يعترض جميع المذاهب كالعرايا وعليه الإمام، وقيل: يقدح فى الحاضرة، وقيل فى المنصوصة: إلا بظاهر عام، والمستنبطة: إلا لمانع أو فقد شرط، وقال الآمدى: إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو فى معرض الاستثناء أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح.

(ش): النقض وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه، وفى المحصول هو وجود كالعلة ولا حكم، لا وجود الحكم ولا علة[2] فيه مذاهب:

أحدها: أنه يقدح مطلقًا بناء على أن شرط العلة الاطراد وعزاه المصنف للشافعى رضى الله عنه، لكن قال الغزالى فى شفاء الغليل: إنه لا يعرف له فيها نص[3]، وعمدة المصنف فيما نقله ابن السمعانى فى القواطع، أن ذلك مذهب الشافعى رضى الله عنه، وجميع أصحابه إلا القليل منهم قال:

---

(١) قلت: بعدما انتهى المصنف من بيان الطرق الدالة على العلة، شرع فى ذكر الاعتراضات أى ما يعترض به المعترض على كلام المستدل، وبدئها المصنف بالقوادح وهى إحدى تقاسيم الاعتراضات الثلاثة: مطالبات، قوادح، ومعارضة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤)، البحر المحيط (٥/ ٢٦٠).

(٢) قال الشوكانى: النقض وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو فى صورة واحدة، فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضا صحيحا عند من يراه قادحا وأما من لم يره قدحا فلا يسميه نقضا بل يجعله من باب تخصيص العلة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤).

(٣) إلا أن أكثر أصحاب الشافعى نسبوه إلى الشافعى ورجحوا أنه مذهبه، وهو اختيار أبى الحسين البصرى والأستاذ أبى إسحاق والفخر الرازى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤)، المنخول (صـ ٤٠٤)، البرهان (٢/ ٩٩٩).

وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا: تخصيصها نقض لها ونقضها يتضمن إبطالها وعلى هذا فالفرق بينها وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه: أن العام لغة يجوز إطلاقه على بعض ما تناوله فإذا أورد لم ينافه، وأما العلة المستنبطة فإنها منتزعة بالقياس من الأصل ومقتضاه الاطراد هكذا رأيته فى كتاب القفال وهو صحيح.

والثاني: لا يقدح[١] وهو المشهور عن الحنفية ولا يسمونه نقضًا بل تخصيص العلة لكن ابن السمعانى عزاه للعراقيين منهم وادعى أبو زيد أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه؛ قال: وأما الخراسانيون منهم فقالوا بالأول حتى قال أبو منصور الماتريدى: تخصيص العلة باطل، ومن قال بتخصيصها فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث، فأى فائدة فى وجود العلة ولا حكم.

والثالث: يقدح فى المستنبطة دون المنصوصة، ومثلوا تخصيص المنصوصة بقوله ﷺ: «إنما ذلك دم عرق»[٢] مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيلين، فإنه تخصيص لعلة منصوصة، ومثلوا تخصيص المستنبطة بقولنا: القتل العمد العدوان علة القصاص مع القول بعدم استيفائه فى قتل الأب[٣].

الرابع: عكسه[٤] هكذا حكاه المصنف تبعًا لابن الحاجب، لكن قال فى شرحه: إن مراده لا يقدح فى المستنبطة إذا كان لمانع أو عدم شرط دون المنصوصة.

الخامس: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقد شرط فلا يقدح مطلقًا سواء العلة المنصوصة والمستنبطة، واختاره البيضاوى والهندى.

---

(١) أى لا يقدح مطلقا، وذهب إليه أيضًا مالك، وأحمد وأكثر أصحاب أبى حنيفة.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٥)، التبصرة للشيرازى (صـ ٤٦٦)، أصول السرخسى (٢/٢٠٨).

(٢) الحديث رواه عن عائشة رضى الله عنها: الإمام البخارى فى صحيحه (١/١٢٣)، مسلم فى صحيحه (١/٢٦٢)، الإمام مالك فى الموطأ (١/٦١)، الدارمى فى سننه (١/٢٢١).

(٣) حكاه إمام الحرمين عن المعظم فقال: ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة. وقال فى المحصول: زعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فى عليته. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٤).

(٤) أى أنه يقدح فى المنصوصة دون المستنبطة، قال الشوكانى: حكاه بعض أهل الأصول وهو ضعيف جدًا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٢٤).

السادس: يقدح إلا أن يرد على سبيل الاستثناء ويعترض على جميع المذاهب كالعرايا، وعزاه المصنف للإمام والذى فى المحصول: أنه إن تخلف لمانع لم يقدح وإلا قدح، ثم قال: فإن كان واردًا على سبيل الاستثناء هل يقدح؟ قال قوم: لا يقدح سواء كانت العلة معلومة أو مظنونة، أما المعلومة فلأنا نعلم أن من لم يقدم على جناية لم يؤاخذ بضمانها، ثم هذا لا ينقض بضرب الدية على العاقلة، وأما المظنونة فالتعليل بالطعم فإنه لا ينقض بمسألة العرايا فإنها وردت على سبيل الاستثناء رخصة.

قال الإمام: واعلم أنّا إنما نعلم ورود التنصيص على سبيل الاستثناء إذا كان لازما على جميع المذاهب مثل مسألة العرايا فإنها لازمة على جميع العلل، كالقوت والكيل والمال والطعم، وإنما قلنا إن الواردة على مورد الاستثناء لا يقدح فى العلة، لأن الإجماع لما انعقد على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد الأمور الأربعة ومسألة العرايا واردة عليها بأربعتها فكانت هذه المسألة واردة على علة قطعنا بصحتها والنقض لا يقدح فى مثل هذه العلة، وأما أنه هل يجب الاحتراز عنه فى اللفظ؟ فقد اختلفوا فيه والأولى الاحتراز عنه انتهى.

والسابع: إن كانت علة حظر لم يجز تخصيصها وإلا جاز حكاه القاضى عن بعض المعتزلة.

والثامن: يقدح فى المنصوصة إلا إذا كان بظاهر عام، وإنما قال بظاهر؛ لأنه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه، وإنما قال عام لأنه لو كان خاصًّا بمحل الحكم لم يثبت التخلف وهو خلاف المقدر، والحاصل يجوز فى النص الظنى، ولو قدر مانع أو فوات شرط ولا يجوز فى القطعىّ، أى لا يمكن وقوعه، وأما المستنبط فيجوز فى صورتين لا يقدح فيهما، وهما ما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط، ولا يجوز فى صورة واحدة فيقدح فيها، وهى ما إذا كان التخلف دونهما وهو مختار ابن الحاجب.

والتاسع: إذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو فى معرض الاستثناء أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل، لم يقدح وإلا قدح، وهو رأى الآمدى، فإن قيل: كيف يقبل النص التأويل؟ قلت: مراده بالنص ما هو أعم من الصريح والظاهر ولا يخفى قبول الظاهر للتأويل.

فائدة معرض: بكسر الميم وفتح الراء.

(م): والخلاف معنوى لا لفظى خلافًا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها.

(ش): زعم إمام الحرمين في البرهان وابن الحاجب وغيرهما أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا فائدة فيه، لأن من جوز تخصيص العلة، ومن لم يجوزه اتفقوا على أن اقتضاء العلة للحكم لابد فيه من عدم المخصص، وسلموا أن المعلل لو ذكر القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلة. فلم يبين الخلاف إلا ذلك القيد العدمي، هل يسمى جزء العلة أم لا؟ ورد الإمام في المحصول هذه المقالة.

وقال: إذا فسرنا العلة بالداعي أو الموجب لم نجعل العدم جزءًا من العلة بل كاشفًا عن حدوث جزء العلة، ومن يجوز التخصيص لا يقول ذلك، وإن فسرنا العلة بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى أيضًا؛ لأن من أثبت العلة بالمناسبة يبحث عن ذلك القيد العدمي، فإن وجد فيه مناسبة صحح العلة وإلا أبطلها، ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي. وذكر المصنف لها فوائد منها: أن يترتب عليها مسألة التعليل بعلتين، وقد سبقت.

ومنها: انقطاع الخصم، وأنه لا تسمع منه بعد ذلك دعوى أنه إنما أراد بالعموم الخصوص، وباللفظ المطلق ما وراء محل النقض؛ لأنه يشبه الدعوى بعد الإقرار فلا يسمع إلا ممن له قدرة على الإنشاء في الوصفين، والقائلون بجواز التخصيص يقبلون دعواه، كذا قال المصنف، وفيه نظر، فإن إمام الحرمين قال في البرهان: إذا ذكر لفظ مقتضيًا عموم العلة فورد نقض، فقال: اخصص لفظي، نظر فإن كان النقض مبطلاً لم يقبل فيه التخصيص، وإن كان غير مبطل فمن الجدليين من جعله منقطعًا إذا لم يف بظاهر لفظه، قال: والمختار لا يكون منقطعًا، لكنه خالف الأحسن؛ إذ كان ينبغي له أن يشير إليه فيقول هذه علة ما لم يستثن.

(م): وجوابه منع وجود العلة وانتفاء الحكم إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى نفي الموانع بيانها.

(ش): جواب النقض بوجوه:

أحدها: منع وجود العلة في محل النقض بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر في العلة، وهو غير حاصل في صفة النقض، كما لو قيل في الحلي: مال معد للاستعمال مال مباح فلا يجب فيه الزكاة كثياب البذلة، فإن نقض بالمعد لاستعمال محرم أو مكروه فدفعه واضح لأنه غير معد لاستعمال مباح.

ثانيها: يمنع انتفاء الحكم عن صورة النقض إذا لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل، فأما إذا كان مذهبًا للمستدل فقط أو مذهبًا له وللمعترض لم يكن ذلك.

ثالثها: أن يبين المعلل مانعًا من ثبوت الحكم فى صورة النقض فيدفع النقض بذلك عند من يجعل تخلف الحكم لمانع لا يقدح.

ورابعها: وكان ينبغي للمصنف ذكره: دفعه بورود صورة النقض فإنه مانع عند من يجعله غير قادح.

(م): وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة عند الأكثر للانتقال، وقال الآمدى: ما لم يكن دليل أولى بالقدح.

(ش): إذا منع المستدل وصف العلة فى صورة النقض فهل يمكن المعترض من الاستدلال على وجودها؟ فيه مذاهب:

أحدها: وعليه الأكثر منهم الإمام الرازى وأتباعه: لا؛ لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى.

وثانيها: نعم؛ لأن فيه تحقيقا للنقض فكان من تقسيماته.

وثالثها: قال الآمدى: إنه يمكن ما لم يكن للمعترض دليل أولى بالقدح من النقض، فإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود فلا.

وحكى ابن الحاجب:

رابعًا: يمكن ما لم يكن حكمًا شرعيًّا، وإنما لم يحكه المصنف لقوله فى شرح المختصر: إنه لا يوجد لغيره، وهو عجب، فلم يذكر الإمام أبو منصور البروى تلميذ محمد بن يحيى فى كتاب المقترح غيره، فقال: إن كان حكمًا شرعيًّا كما لو علل الحنفى فى مسألة المضمضة بأنه عضو يجب غسله عن الخبث. فيجب فى الجنابة، فإذا نقض تعليله بالعين فله منع وصف العلة بأن العين لا يجب غسله من الخبث فليس للمعترض أن يثبت عليه وجوب غسل العين من الخبث فإن وضع الكلام فى مسألة أخرى استدلالاً من الابتداء، وإن كان وصف العلة أمرًا حقيقيًّا فله ذلك كما إذا علل الحنفى مسألة الأجرة بأنه عقد على منفعة فلا يملك عوضه بنفس العقد كالمضاربة، فإذا انتقض بالنكاح منع ورود النكاح على المنفعة. قلنا إثباته بالدليل انتهى.

وجرى عليه شارحه الإمام أبو العز جد ابن دقيق العيد لأمه فقال: لأن الأمر الحقيقى يمكن الاستدلال عليه لقربه من الأحكام الشرعية إذا كانت مختلفة فهى فى مظنة شعب الظنون، والوصف الحقيقى يكون فى الغالب من جهة عدم تصور حقيقة.

(م): ولو دل على وجودها بموجود فى محل النقض ثم منع وجودها فقال ينتقض دليلك، فالصواب لا يسمع لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها.

(ش): ولو دل المستدل على وجود العلة فى محل التعليل بدليل موجود فى محل النقض، ثم منع بعد ذلك وجودها فى صورة النقض فقال المعترض: ينتقض دليلك على العلة، لم يسمع منه عند الجدليين؛ لأنه انتقال من نقض العلة بنفسها إلى نقض دليلها؛ مثاله: قول الحنفى فى التبييت أى بمسمى الصوم فصح كما فى النفل، واستدل على وجود العلة بالإمساك مع النية، فيقول المستدل: لا نسلم وجود العلة فيما إذا نوى بعد الزوال فيقول ينتقض دليلك الذى استدللت به على وجود العلة فى محل التعليل، ومقابل الصواب احتمال ابن الحاجب بجواز الانتقال لأن المعترض فى مكان دفع العلة فليكن له القدح فيها تارة وفى دليلها أخرى، ولا يكون انتقالا ممنوعًا.

(م): وليس له الاستدلال على تخلف الحكم فى الأصح، وثالثها إن لم يكن طريق أولى.

(ش): لو وضع المستدل تخلف الحكم عن العلة، فإن كان عدم الحكم فى صورة النقض مجمعًا عليه أو مذهبه لم يسمع منعه وإلا سمع، وإذا سمع منعه فهل يتمكن المعترض من إقامة الدليل على تخلف الحكم؟ فيه ثلاثة أقوال:

أحدهما: نعم إذ به يتحقق نقض العلة.

وثانيها: المنع لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضًا والمعترض مستدلاً وعليه أكثر النظار.

وثالثها: يتمكن من ذلك ما لم يكن له طريق أولى بالقدح فى كلام المستدل من ذلك، أما إذا كان له طريق آخر أفضى إلى المقصود فلا.

(م): ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقًا، وعلى الناظر إلا فيما اشتهر من المستثنيات وصار كالمذكور. وقيل: يجب مطلقًا، وعلى الناظر إلا فى المستثنيات مطلقًا.

(ش) إذا قلنا: إن النقض يقدح فهل يجب على المستدل الاحتراز فى دليله منه ابتداء؟ على مذاهب:

أحدها: وعزاه الهندى للأكثرين لا يجب، لأن المستدل مطالب بذكر الدليل فقط، وليس ذلك إلا فى الوصف أو حكمته، وأما نفى المانع فمن قبل دفع المعارض فلم يجب كما فى سائر المعارض.

والثانى: يجب مطلقًا مطالب بالمعرف للحكم وليس هذا الوصف فقط، بل هو مع عدم المانع.

والثالث: يجب إلا فى الصور المستثناة من القاعدة كالعرايا، والمختار عند المصنف الوجوب، لكنه قيده بقيد حسن، وهو أن لا يكون مشتهرًا وإلا فالمشتهر منزل منزلة المذكور، فلا حاجة للتصريح به، وجعل محل الخلاف فى المجتهد الناظر، أما المناظر فيجب الاحتراز منه مطلقًا، وقال صاحب المقترح: إن كانت صورة النقض مستثناة، فالاتفاق لم يكلف الاحتراز عنها، وإن اتفق الخصمان على أنها مستثناة فإن كان اعتماده على إيماء النص فى ثبوت القول بالتعليل فلا يجوز أن يتحرز إلا بوصف يشهد له الإيماء، وإن كان بطريق الاستنباط فلا فرق بينهما عند الاعتذار إلا بوصف هو موجود فى صورة النقض حتى يصلح كونها مانعًا فيكون تأويلا لدلالة تخلف الحكم من الوصف، ولا يلزم الاحتراز ابتداء، بل إن ورد عليه النقض احترز عنه.

(م): ودعوى صورة معينة أو مبهمة أو نفيها ينقض بالإثبات أو النفى العامين وبالعكس.

(ش): المقصود من هذا التنبيه على ما يتجه من النقوض، ويستحق الجواب، وما ليس كذلك.

اعلم: أن المقصود من ثبوت الحكم إما إثباته أو نفيه معًا أو أحدهما، فإن كان الأول ولم يتعرض له المصنف وجب أن يكون الحكم مطردًا ومنعكسًا مع علته، كالحد مع المحدود، فمتى ثبت عند عدمه أو عدم عند وجوده، توجه علينا النقض، وإن كان الثانى فالمدعى إما ثبوت الحكم أو نفيه، وكل منهما، إما أن يكون فى بعض الصور أو جميعها، وإذا كان فى بعض الصور فإما أن يكون فى صورة معينة أو مبهمة، فهذه أربعة أقسام داخلة فى كل من القسمين، أعنى ثبوت الحكم أو نفيه فى صورة أو ثبوته أو ونفيه مطلقًا، والحاصل أن الحكم إذا ثبت فى صورة معينة كقولنا زيد كاتب، أو فى صورة غير معينة إنسان ما كاتب، فالثبوت فى هاتين الصورتين يناقضه النفى العام.

كقولنا: لا شيء من الإنسان كاتب، وكذلك قولنا: زيد ليس بكاتب، أو إنسان ما ليس بكاتب، يناقضه كل إنسان كاتب، وإذا ادعيا الثبوت العام كقولنا: كل إنسان كاتب، ناقضه النفى عن صورة معينة، كقولنا: زيد ليس بكاتب، أو مبهم كقولنا: إنسان ما ليس بكاتب، وكذلك إذا ادعينا النفى العام كقولنا: لا شيء من الإنسان بكاتب، ناقضه الثبوت فى صورة معينة، كقولنا: زيد كاتب، أو مبهمة، كقولنا: إنسان ما كاتب فعلم أن الثبوت فى الصورة المعينة أو المبهمة يناقضه النفى العام، وبالعكس، وأن النفى غير صورة معينة أو مبهمة يناقضه الإثبات العام وبالعكس.

(م): ومنها الكسر قادح على الصحيح؛ لأنه نقض المعنى وهو إسقاط وصف من العلة إما مع إبداله كما يقال فى الخوف صلاة يجب قضاؤها ويجب أداؤها كالأمن، فيعترض أن خصوص الصلاة ملغى فليبدل العبادة ثم ينقض بصوم الحائض، أو لا يبدل فلا يبقى يجب قضاؤها وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى، دليله الحائض.

(ش): اختلف فى تعريف الكسر ففى المنهاج أنه عدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الآخر المؤثر، وهو قضية كلام الإمام، وعبر الآمدى وابن الحاجب عن هذا بالنقض المكسور وهو تعبير حسن، وجعلا الكسر إبداء الحكمة بدون الحكم، قال الآمدى: وهو نقض على العلة دون ضابطها، وقال الأكثرون من الأصوليين والجدليين: الكسر عبارة عن إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وخارجه عن الاعتبار، أى يتبين أن أحد جزأى العلة لا أثر له، على هذا جرى المصنف، قال الشيخ أبو إسحاق فى الملخص: هو سؤال مليح، والاشتغال به ينتهى إلى بيان الفقه، وتصحيح العلة، واتفق أكثر أهل العلم على صحته، وإفساد العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه وأنكر ذلك طائفة من الخرسانيين انتهى، ولهذا صححه المصنف، وذكر للكسر صورتين:

إحدهما: أن يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه.

الثانية: أن لا يفعل ذلك، بل يعرض على ذلك الذى استنبطه بالكلية، ويذكر صورة النقض، ومثاله: قولنا فى إثبات صلاة الخوف: صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيقول المعترض: خصوص كونها صلاة ملغى لا أثر له، لأن الحج كذلك، وليس بصلاة فلم يبق إلا الوصف العام، وهو كونها عبادة وينقضه، فهذا كسر.

ثم هو بالخيرة بين أمرين: إما أن يأتى بكسره على الصورة الأولى فيلزمه بالتعليل بكونها عبادة، ويقول: كأنك قد قلت عبادة إلى آخر ما ذكرت، ويلزمك صوم الحائض فإنه عبادة يجب قضاؤها، ولا يجب أداؤها، بل يحرم، وأما على الصورة الثانية، فيقول: إذا أسقط وصف الصلاة الذى هو أحد أوصاف علتك، فلم يبق إلا قولك: يجب قضاؤها إلى آخره، وليس كل ما يجب قضاؤه يجب أداؤه بدليل الحائض، وقد ظهر لك أنه نقض يرد على المعنى، وبذلك صرح ابن الحاجب فى الاعتراضات، وإن كان هو سماه النقض المكسور، واختار أنه لا يبطل، وهو اسم لا يعرفه الجدليون فإنهم لا يعرفون إلا الكسر، وهو أن يبين عدم التأثير.

وذكر الآمدى أن الأكثرين على أن الكسر لا يقدح، وليس كذلك، فقد ذكر أستاذ أرباب الجدل أبو إسحاق الشيرازى وتبعه ابن السمعانى وغيره أن الأكثر أنه قادح وهو

كما قال؛ لأنه نقض، فالكلام فيه كالكلام فـى النقـض سـواء بسـواء، والشيـخ الهنـدى قال: الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة وذلك هو ما عبر عنـه الآمـدى بـالنقض المكسور، ثم قال الهندى: وهو مردود عند الجماهير إلا إذا بين الخصم إلغاء القيـد، قـال المصنف: ونحن لا نعنى بالكسر إلا إذا بين، أما إذا لم يبين فـلا خـلاف فـى أنـه مـردود، كيف وهو كلام غير موجه؟ وكل ما كان كذلك فهو رد على قائله.

فائدة: قال الشيخ فى المهذب: لو ماتت الأمهات أو بقى منها دون النصاب ونتجـت تامة وجبت الزكاة، وقـال الأنمـاطى ينقطـع الحـول بمـوت كـل الأمهـات، قـال الشـيخ: وينكسر عليه بأم الولد فإنه يثبت لولدها حكمهـا فـى الاستيلاد مـع بقائهـا حتـى تعتـق بموت السيد كما تعتق هى بموته، ولو ماتت قبل السـيد لـم يبطـل هـذا الحكـم فـى حـق الولد، وإن بطل فى حقها.

(م): ومنها العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فإن ثبت مقابله فـأبلغ وشـاهده قوله ﷺ: «أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها فى الحلال كان له أجر» فى جواب: أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر.

(ش): ما ذكره المصنف فى التعريف ذكره ابن الحاجب وغيره، وقـال الهنـدى: إنـه الأولى، قال: وإنما قلنا لانتفاء العلة ولـم نقل: لانتفاء علته؛ لأنه يقتضـى أن يشـعر بانتفـاء جميع علته، ولا نزاع فى أن العكس بهذا المعنى يضر وعرفه فى المنهــاج تبعًـا للإمـام فـى المحصول: بحصول مثل هذا الحكـم فـى صـورة أخـرى لعلـة تخـالف العلـة الأولى، ورده الهندى بأنه ليس من شرط العكس أن يحصل مثل ذلك الحكم فى صورة أخرى، بـل لـو حصل فى تلك الصورة بعينها لعلة أخرى كان ذلك عكسًـا أيضًـا وهـو أبلـغ فـى قيـاس العكس، وإليه أشار المصنف بقوله: «**فإن ثبت مقابله فـأبلغ**»، واستشـهد لـه بقولـه ﷺ، حين عدد لأصحابه وجوه الصدقة: «وفى بضع أحدكم صدقة»، قالوا: يا رسول اللـه! أو يأتى أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: «**أرأيتم لو وضعهـا فـى حـرام**»، يعنـى أكـان يعـاقب؟ قالوا: نعم قال: «**فكذلك إذا وضعها فى حلال يؤجر**»[(١)] فجعل النبى ﷺ، نقيـض حكـم الوطء المباح وهو الإثم فى غيره، وهو الوطء الحـرام لافتراقهمـا فـى علـة الحكـم، وهـو كون هذا مباحًا وهذا حرامًا.

(م): وتخلفه قادح عند مانع علتين.

---

(١) أخرج الحديث عن أبى ذر رضى الله عنه مرفوعًا.

مسلم فى صحيحه (٢/٦٩٧)، أحمد فى المسند (٥/١٥٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٨)، أبو داود فـى السنن (٥/٤٠٦).

(ش): لأنه حينئذ لا يكون للحكم إلا دليل واحد فينتفى عند انتفاء العلة لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله، فإن قلنا: لا يجوز فليس بقادح، وهذا البناء ذكره القاضى أبو بكر والجمهور وجعله فى المنهاج بالتفسير السابق مبنيًّا على منع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين، وبناؤه ظاهر لأن النوع باق فيه.

(م): ونعنى بانتفائه انتفاء العلم أو الظن إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

(ش): أى لا يلزم من انتفاء الدليل على شىء انتفاؤه عن نفسه، بل انتفاء العلم به فقط، فلا يلزم من انتفاء الدليل على وجود الصانع انتفاء الصانع.

(م): ومنها عدم التأثير أى أن الوصف لا مناسبة فيه ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها.

(ش): عرف عدم التأثير بكون الوصف لا مناسبة فيه، أى لثبات الحكم ولا نفيه، ووجهه أن التأثير، وهو إفادة الوصف أثره، فإذا لم يفده فهو عدم التأثير، وعرفه فى المحصول، والمنهاج، بثبوت الحكم بدون الوصف وتعريف المصنف أعم ويبنى على هذا التفسير أن هذا السؤال إنما يقدح فى قياس المعنى دون الشبه، والطرد وفى المستنبطة المختلف فيها دون المنصوصة أو المستنبطة المجمع عليها.

واعلم أن الوصف إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلاً، فإن كان فيه فائدة دفع النقض بأن يشير إلى أن الفرع حال مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا يكون عديم التأثير كقوله: فى التبييت صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت قياسًا على القضاء فإن كونه مفروضًا يتحقق به شرط اعتبار النية فى الفرع، وهو صوم رمضان، وأنه خال عما يمنع ثبوت التبييت فيه، ويندفع به النقض بالنفل، إذ لو قال: صوم فافتقر إلى التبييت لا ينتقض بالنفل، لأنه صوم ولا يفتقر إليه، مع أن فرضية الصوم بالنسبة إلى تبييت النية طردى لا مناسبة فيه.

(م): وهو أربعة.

(ش) عدم التأثير ينقسم إلى أربعة أقسام: ما لا تأثير له مطلقًا، وما لا تأثير له فى ذلك الأصل، وما اشتمل على قيد لا تأثير له، وما لا يظهر فيه شىء عن ذلك، ولكن لا يطرد فى محل النزاع، فعلم من ذلك عدم تأثيره، ولكل قسم اسم.

(م): فى الوصف بكونه طرديًّا[1].

(ش): الأول عدم التأثير فى الوصف بكونه طرديًّا، كقولهم فى الصبح صلاة لا

(١) الوصف بكونه طرديًا هو أول تقاسيم عدم التأثير.

تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب لأن عدم القصر فى نفى التقديم طردى لا مناسبة له ولا شبه، ولذلك كان الحكم الذى هو منع تقديم الأذان على الوقت موجودًا فيما قصر من الصلوات، ويرجع حاصله إلى سؤال المطالبة بالدلالة على كون العلة علة.

(م): وفى الأصل مثل مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول لا أثر لكونه غير مرئى، فإن العجز عن التسليم كاف وحاصله معارضة فى الأصل.

(ش): الثانى عدم التأثير فى ذلك الأصل بأن يقع الاستغناء عنه بوصف آخر كقولنا فى بيع الغائب: بيع مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء بجامع عدم الرؤية، فيقول الخصم لا أثر لكونه غير مرئى، فإن العجز عن التسليم فى الطير كاف بأمارة الحكم فكونه غير مرئى وإن ناسب نفى الصحة لا تأثر له هنا، كذا أطبقوا على هذا المثال، وأنه قادح.

وقال القاضى أبو الطيب الطبرى فى تعليقه فى الكلام على بيع الغائب: لنا أنه باع عينًا لم ير منها شيئًا فلا يصح كما لو باع النوى فى التمر، فإن قيل: قولكم: لم ير منها شيئًا لا تأثير له، لأن بعض النوى إذا كان ظاهرًا يراه، وبعضه غير ظاهر، فإن البيع لا يصح، فالجواب: أنه ليس من شرط التأثير أن يكون موجودًا فى كل موضع، وإنما يكون وجود التأثير فى موضع واحد، وتأثيره فى بيع البطيخ واللوز فإنه يرى بعضها ويكون بيعها صحيحًا.

وقال الإمام فى البرهان: عدم التأثير فى الأصل هو تقييد علة الأصل بوصف لا أثر لأصله فى الأصل كقول الشافعى، فى منع نكاح الأمة الكتابية: أمة كافرة فلا تنكح كالأمة المجوسية فلا أثر للرق فى الأصل؛ قال: والمحققون على فساد العلة بذلك وقيل بصحتها إذ للرق على الجملة أثر فى المنع وشبهه بالشاهد الثالث المستظهر به وهو ضعيف؛ إذ الثالث منهى لوقوعه، وكذا عند تعذر أحد الشاهدين بخلاف الرق ثم نبه الإمام على أن ذلك الوصف إذا لم يكن له أثر ولا عرض فيه، فهو لغو ولا يبطل العلة لاستقلالها مع حذف القيد؛ وهو قول المصنف: «**وحاصله معارضة فى الأصل**»، أى بإبداء علة أخرى، وهو العجز عن التسليم، ولذلك بناه بانون على التعليل بعلتين.

(م): وفى الحكم وهو أضرب لأنه إما أن لا يكون لذكره فائدة كقولهم فى المرتدين مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان كالحربى، ودار الحرب عندهم طردى فلا فائدة لذكره، إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن فى دار الحرب، وكذا من نفاه فيرجع إلى الأول لأنه يطالب بتأثير كونه فى دار الحرب أو تكون له فائدة ضرورية كقول معتبر العدد فى الاستجمار بالأحجار: عبادة متعلقة

بالأحجار ولم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار، فقوله لم يتقدمها معصية عدم التأثير فى الأصل والفرع لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض بالرجم، أو غير ضرورية فإن لم يعتبر الضرورية لم يغتفر وإلا فتردد، مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم يفتقر إلى إذن الإمام كالطهر فإن مفروضه حشو إذ لو حذف لم ينتقض بشيء لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه.

(ش): الثالث عدم التأثير فى الحكم المعلل وهو أضرب.

أحدها: أن لا يكون لذكره فائدة، أى ولا تأثير له أصلاً لا فى الأصل ولا فى الفرع ووجه تسميته عدم التأثير فى الحكم أنه لا مدخل له فى الحكم ولا تعلق له به، مثاله قولهم فى المرتدين: مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربى، ودار الحرب عندهم طردى فلا فائدة فى ذكره، فإن من أوجب الضمان أوجبه مطلقًا، ومن نفاه نفاه مطلقًا، سواء كان فى دار الحرب أم غيرها فيرجع إلى القسم الأول؛ لأنه مطالب بتأثير كونه فى دار الحرب، إذ لا تأثير للوصف بالنسبة إلى الحكم المذكور فى القسمين فلا فرق بينهما.

الثانى: أن لا يكون له تأثير فيها، ولكن لذكره فائدة ضرورية؛ كقول من اعتبر العدد فى الاستجمار بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كرمى الجمار فى الحج، فقوله: لم يتقدمها معصية عديم التأثير فى الأصل والوصف، والمعلل مضطر إلى ذكره إذ لو حذفه لانتقضت عليه بالرجم فإنه عبادة تتعلق بالأحجار ولا يعتبر فيها العدد، وهو كالذى قبله فى رجوعه إلى الأول فلا فرق.

الثالث: أن يكون له فائدة، لكن المعلل لا يضطر إليه ويسمى الحشو، فإن اغتفر له ذكر ما اضطر إليه اغتفر له هذا وإلا ففيه خلاف، مثاله: قولنا فى الجمعة تصح بغير إذن الإمام لأنها صلاة مفروضة فلم تفتقر إقامتها إلى إذنه كالظهر، فنقول: هذا قيد زائد لا لإثبات الحكم بل لتقريب الفرع من الأصل وتقوية الشبه بينهما إذ الغرض بالفرض أشبه من غيره.

(م): الرابع فى الفرع مثل زوجت نفسها بغير كفء فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء وهو كالثانى إذ لا أثر للتقييد بغير الكفء ويرجع إلى المناقشة فى الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج والأصح جوازه، وثالثها بشرط البناء أى بناء غير محل الفرض عليه.

(ش) الرابع[1]: عدم التأثير في الفرع من جهة أن الوصف لا يطرد في جميع صور النزاع: كقولنا في ولاية المرأة: زوجت نفسها من غير كفء فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء، فالتزويج من غير كفء وإن ناسب البطلان إلا أنه لا اطراد له في صورة النزاع، إذ النزاع فيمن زوجت نفسها مطلقًا، فبان أن الوصف لا تأثير له في الفرع المتنازع فيه، وحاصله كالثاني، أي من حيث إن حكم الفرع هنا إلى غير الوصف المذكور فيه كما أن حكم في الأصل في القسم الثاني مضاف إلى غير الوصف المذكور، وهو في ذلك متابع لابن الحاجب في مختصره الصغير، لكنه قال في الكبير إنه كالثالث، وقيل إنه الصواب.

وقوله: «ويرجع»، إشارة إلى أن قبول هذا مبني الفرض فمن منع جواز الفرض في الدليل رده، ومن لم يمنع من ذلك قبله، والفرض تخصيص بعض صور النزاع بالدليل كما إذا قال المسئول عن نفوذ عتق الراهن: أفرض الكلام في العسر أو عن من زوجت نفسها أفرض فيمن زوجت من غير كفء فإذا خصص المستدل تزويجها نفسها من غير الكفء بالدليل فقد فرض دليله في بعض صور النزاع وفيه مذاهب:

أحدها: المنع منه وهو قول ابن فورك وقال: من شرط الدليل أن يكون عامًّا لجميع مواقع النزاع ليكون دفعًا لاعتراض الخصم مطابقًا للسؤال.

والثاني: وهو الذي عليه الجمهور الجواز؛ لأنه قد لا يساعده على الكل أو يساعده غير أنه لا يقدر على دفع كلام الخصم بأن يكون كلامه في بعض الصور أشكل، فيستفيد من الفرض غرضًا صحيحًا وليس منه ما يوجب فساد الجواب، فإن من يسأل عن الكل فقد سأل عن البعض وقال ابن الحاجب: إن كان الوصف المجهول في الفرض طردًا فمردود وإلا فمقبول، وقال ابن التلمساني: الوجه أن يقال: قد يستفاد بالفرض تضييق مجارى الاعتراض على الخصم، وهو من مقصود الجدل أو وضوح التقرير، ولهذا المعنى عدل الخليل عليه السلام في تقرير الاستدلال على النمرود[2] بالأثر على المؤثر من

(١) أي الرابع من تقاسيم عدم التأثير.

(٢) النمرود: هو النمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح، ويقال نمرود بن فالج بن عابر، أحد ملوك الدنيا شرقها وغربها، إذ ملكها أربعة: مؤمنان وهما سليمان بن داود عليهما السلام، وذو القرنين، وكافران وهما: نمرود، وبختنصر. قصد محاربة الله تعالى ففتح الله عليه بابا من البعوض فستروا عين الشمس وأكلوا العسكر ولم يتركوا إلا العظام، ودخلت بعوضة منهم في دماغه فأكلته حتى صارت كالفأرة، فأعدوا له مطرقة عتيدة يضرب بها ويضربه أعز الناس عنده على رأسه لإسكات البعوضة فبقي على ذلك أربعين يوما حتى أهلكه الله تعالى بها،=

صورة إن الله يحيى ويميت لما اشتبه عليه إلى أوضح منها عند النمرود فقال: ﴿**إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب**﴾ [البقرة: ٢٥٨] الآية.

الثالث: يجوز بشرط البناء، أى: بناء ما خرج عن محل الفرض إلى محل الفرض واختلفوا فى طريق البناء، فقيل: يكفيه فيه أن يقول: إذا ثبت الحكم فى بعض الصور لزم القول بثبوته فى الباقى ضرورة إذ لاقائل بالفرق، وقيل: لا يكفيه ذلك بل يحتاج إلى رد ما خرج عن محل الفرض إلى محل الفرض لجامع صحيح كما هو قاعدة القياس، وقيل: إن كان الفرض فى صورة السؤال فلا يحتاج إلى البناء، وإن عدل فى الفرض إلى غير محل السؤال فعند ذلك لابد من بناء على السؤال على محل الفرض بطريق القياس.

(م): ومنها[١] القلب وهو دعوى أن ما استدل به فى المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح، ومن ثم أمكن معه تسليم صحته، وقيل: هو تسليم للصحة مطلقًا، وقيل: إفساد مطلقًا.

(ش) قوله: فى المسألة. أى فى تلك المسألة بعينها ليخرج ما يدل عليه فى غير تلك المسألة التى استدل هو عليها فلا يسمى قلبًا. وقوله على ذلك الوجه ليخرج ما يدل عليه فى تلك المسألة لكن على غير ذلك الوجه مثل: أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة، والمعترض يستدل به عليه فى تلك المسألة بطريق التجوز، وكان ينبغى إسقاط قوله: لا له. ولهذا قال الآمدى: قلب الدليل: هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له أو يدل عليه وله والأول قل ما يتفق له مثال فى الأقيسة، ومثله بالمنصوص من استدلال الحنفى فى توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام: «الخال وارث من لا وارث له»[٢]، فأثبت إرثه عند عدم وارث غيره.

فيقول المعترض: هذا يدل عليك لالك، إذ معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة أى: الخال لا يرث كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، أى: ليس الجوع زادًا ولا الصبر حيلة، والثانى: وهو يدل على المستدل وله، إما إن يتعرض

=وكانت بينه وبين إبراهيم الخليل عليه السلام مناظرة مجملها فى سورة البقرة.

انظر: تفصيلها فى: البداية والنهاية لابن كثير (١/١٦٨)، تفسير ابن كثير (١/٣١٣)، تفسير القرطبى (٢/١٢٠٨).

(١) قوله: «ومنها» أى من الإعتراضات القوادح.

(٢) الحديث أخرجه أبو داود عن المقداد بن معد يكرب.

انظر: سننه مع بذل المجهود (١٣/١٧٣)، الترمذى فى سننه وقال: هذا حديث حسن (٤/٤٢١)، ابن ماجه فى سننه (١/٤٤٧١)، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

القالب فيه لتصحيح مذهب نفسه كمسألة الاعتكاف[١] أو إبطال مذهب المستدل صريحًا[٢] كمسح الرأس أو التزامًا[٣] كمسألة الخيار، وقول المصنف: إن صح أى على تقدير الترك ولهذا يمكن مع القلب تسليم صحة الدليل وقيل: هو تسليم للصحة مطلقًا، أى تسليم لأن الجامع دليل صحيح، وإنما اختلفوا فى أنه دليل للمستدل أو عليه، وقيل: إنه إفساد العلة مطلقًا، وتبين أنه لا يصح التعلق بها لواحد منهما لأن الشىء الواحد، لا يجوز أن يعتبر بالشىء وضده.

واعلم: أن الخلاف هكذا لا يوجد صريحًا، وإنما المصنف أخذ الأول من ظاهر قول من سمى القلب معارضة، فإن المعارضة لا تفسد العلة، بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من خارج، وأخذ الثانى: من قول بعض أصحابنا: القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك، وقول ابن السمعانى توجيه سؤال القلب: أن يقال: إذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل من الحكم، فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر، ويبطل تعلقها بهما قلت: كذا ذكر المصنف فى شرح المختصر أنه استنبط الخلاف من ذلك.

وقال الإمام فى البرهان: ذهب ذاهبون إلى رده لكون ما جاء به القالب ليس مناقضًا لما صرح به المعلل بل كالمعارضة الجامدة، وقيل: لكون العلة وقلبها مشتملين على حكمين يستحيل الجمع بينهما، فهو مناقض للمقصود، قال: ولا يمكن القالب أن يعتقد صحة قلبه لكون قياس العلل قلبًا له بل هو عنده من بيان معارضة الفاسد بالفاسد بخلاف المعارضة إذ قد تكون صحيحة لترجيحها على قياس المعلل.

ونازعه بعضهم فى ذلك وقال: ربما كان القلب أرجح من قياس المعلل فيكون صحيحًا فهو كالمعارضة، وقد أشار الإمام فيما بعد إلى ذلك، وقال النيلى[٤] فى جدله

---

(١) فى مسألة الاعتكاف يقول الحنفى يشترط فيه الصوم لأنه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة. فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٨).

(٢) وهو أن يقول الحنفى فى أنه يكفى مسح ربع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر الأعضاء. فيقول الشافعى: فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء هذا الصريح. انتهى.
انظر: المرجع السابق.

(٣) وأما الالتزام: أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح. فيقول الشافعى: فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح. انتهى.
انظر: المرجع السابق.

(٤) هو: سعيد بن عبد العزيز بن عبد الله النيلى نسبة إلى بلدة على الفرات بين بغداد والكوفة=

القسم الأول من القلب، وهو ما يدل على المستدل لا له من قبل الاعتراضات ولا يتجه إلى قبوله خلاف، وأما الثانى وهو ما يدل على المستدل من وجه آخر كمثال الاعتكاف، ومسح الرأس، وبيع الغائب، فاختلفوا فيه هل هو اعتراض أو معارضة؟ فزعم قوم أنه معارضة، لأن المعترض يعارض دلالة المستدل بدلالة أخرى فحقيقة المعارضة موجودة فيه، وذكر لهذا الخلاف فوائد منها: أنه إذا قيل معارضة جازت الزيادة فى علته كقوله فى بيع الغائب: عقد معاوضة مقتضاه التأبيد، فلا ينعقد على خيار الرؤية كالنكاح، وإن قيل: هو اعتراض لم تجز الزيادة. انتهى.

والفرق بين المعارضة والاعتراض أن المعارضة كدليل مستقل فلا يتعذر بدليل المستدل، بخلاف الاعتراض فإنه منع للدليل فتمتنع الزيادة عليه إذ يكون كالكذب على المستدل حيث يقول ما لم يقل، ومنها إن قلنا: معارضة جاز قلبه من المستدل كما يعارض العلة كما سيأتى فى بيع الفضولى، ومن قال: إنه اعتراض لم يجز ذلك، لأنه منع والمنع لا يمنع، ومنها إن قلنا: اعتراض لم يجز ووجب تقديمه عليها، لأن المنع مقدم على المعارضة ومنها إن قلنا: معارضة قبلنا فيها الترجيح، وإن قلنا: اعتراض فلا، لأن المعارضة تقبل الترجيح كالدليل المبتدأ، والمنع لا يقبل الترجيح.

(م): وعلى المختار فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه، وقيل: شاهد زور لك وعليك.

(ش) أى إذا قلنا: إنه لا يفسد العلة، فإن كان تسليم صحة الدليل فهو معارضة بقياس بجامع المستدل وأصله، فيجاب عنه بالترجيح، وإن لم يكن فهو اعتراض قادح قال علماؤنا: المعارضة قد تكون لعلة أخرى وهى ما عدا القلب، وقد تكون لعلة المستدل نفسها وهى القلب، وتسمى مشاركة فى الدليل، وقال الهندى: يمتاز القلب عن مطلق المعارضة بأمرين لا غير:

أحدهما: أنه لا يمكن فيه الزيادة فى العلة، وسائر المعارضات يمكن.

وثانيهما: أنه لا يمكن منع وجود العلة فى الفرع والأصل، لأن أصل القالب وفرعه هما أصل المستدل وفرعه ويمكن ذلك فى سائر المعارضات وقول المصنف: وقيل: شاهد زور هو القول الذى حكاه أولاً بالإفساد.

=تسمى نيلة، حكيم عالم بالطب والمعقولات، شاعر أديب من أهل نيسابور ولد سنة ٣٥٣هـ، وتوفى سنة ٤٢٠هـ له شرح مسائل حنين فى عدة مجلدات، وتلخيص شرح فصول بقراط لجالينوس مع نكت من شرح أبى بكر الرازى وغير ذلك.
انظر: الأعلام (٩٧/٣)، معجم الأدباء (٢١٨/١١)، كشف الظنون (١٦٦٨/٢).

(م): وهو قسمان؛ الأول التصحيح مذهب المعترض، إما مع إبطال مذهب المستدل صريحًا كما يقال فى بيع الفضولى: عقد فى حق الغير بلا ولاية فلا يصح كالشراء، فيقال: عقد فيصح كالشراء أولاً مثل لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة، فيقال: فلا يشترط فيه الصوم كعرفة.

(ش): القلب لتصحيح مذهب المعترض ضربان:

أحدهما: أن يدل مع ذلك على بطلان مذهب المستدل بالصراحة، كقولنا: فى بيع الفضولى عقد فى حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يصح، قياسًا على ما إذا اشترى شيئًا لغيره بغير إذنه، فيقول الخصم: أنا أقل هذا الدليل، فأقول: تصرف فى مال الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يقع عن أضافه إليه كالشراء، فإن الشراء لم يصح لمن ضيف له وهو المشترى له بل صح للمشترى وهو الفضولى.

والثانى: أن لا يدل مع ذلك على إبطال مذهب المستدل صريحًا كقول الحنفى فى الاعتكاف: لبث فى محل مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة، وغرضه التعرض لاشتراك الصوم فيه، ولكنه لم يتمكن من التصريح باشتراطه إذ لو صرح به لم يجده أصلاً، فيقول الشافعى: ليس فى محل مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة، فقد تعرض للعلة بتصريحه بنقض المقصود، وقد تكلم إمام الحرمين فى هذا المثال، وقال: الصوم عبادة مستقلة، فوقوعه شرطًا بعيد وليس تعبدًا، فإن الإيمان مقصود فى نفسه، وهو شرط فى كل عبادة.

(م): الثانى لإبطال مذهب المستدل بالصراحة عضو وضوء فلا يكفى أقل ما يطلق عليه الاسم كالوجه، فيقال: فلا يتقدر بالربع كالوجه، أو بالالتزام عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح، فيقال: فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح.

(ش): القلب لإبطال مذهب المستدل ضربان: ضرب بالصراحة، وضرب بالالتزام فالأول كقولك فى مسح الرأس عضو وضوء فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه اسم المسح كغيره من أعضاء الوضوء، فيقول الشافعى فلا يتقدر بالربع كغيره.

والثانى: كقوله فى بيع الغائب: عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح، فيقول الشافعى: فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فقد تعرض لإبطال مذهب المستدل بالالتزام، لأنه أبطل لازم الصحة وهو خيار الرؤية لأن من قال فى بيع الغائب بالصحة، قال بخيار الرؤية، فالخيار لازم للصحة، فإذا انتفى اللازم، وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة.

(م): ومنه خلافًا للقاضي، قلب المساواة مثل طهارة بالمائع، فلا تجب فيها النية كالنجاسة، فيقول: فيستوى جامدها ومائعها كالنجاسة.

(ش): يلحق بالقسم الآخر نوع يقال له قلب المساواة وهو أن يكون فى الأصل قسمان:

أحدهما: متفق فى الفرع باتفاق الخصمين، والآخر متنازع فيه بينهما فإذا أراد أن يثبته فى الفرع قياسًا على الأصل، فيقول المعترض تجب التسوية بينهما فى الفرع بالقياس على الأصل، ويلزم من وجود التسوية فى الفرع عدم ثبوته فيه كقولهم فى نية الوضوء: طهارة بالماء فلا يفتقر إلى النية كإزالة النجاسة، فنقول يستوى جامدها ومائعها فى النية كإزالة النجاسة، وقد اختلف فيه فذهب الأكثرون منهم الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى إلى قبوله أيضًا، وذهب القاضى أبو بكر، وابن السمعانى وطائفة ممن قبل أصل القلب إلى رده؛ لأنه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة، فإن الحاصل فى الأصل نفى، وفى الفرع إثبات، ألا ترى المستدل يعتبر الوصفين فى الأصل، والمعترض لا يعتبرهما، وبمقتضى القلب، والأول هو المختار عند المصنف، فإن القياس على الأصل إنما هو حيث عدم الاختلاف، وهو ثابت فيه، فلا يضر كونه فى الأصل الصحة، وفى الفرع عدمها، إذ هذا الاختلاف غير مناف لأصل الاستواء الذى جعل جامعًا.

(م) ومنها: القول بالموجب وشاهده ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون: ٨] **فى جواب ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما يقال فى المثقل: قتل بما يقتل غالبًا فلا ينافى القصاص كالإحراق، فيقال: سلمنا عدم المنافاة، ولكن لم قلت يقتضيه وكما يقال: التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه، فيقال مسلم، ولكن لا يلزم إبطال مانع انقضاء الموانع ووجود الشرايط والمقتضى.**

(ش): الموجب بفتح الجيم أى القول بما أوجبه دليل المستدل، واقتضاه، أما الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضى للحكم، وهو غير مختص بالقياس، ومنه الآية الكريمة، أى صحيح ما يقولونه من أن الأعز يخرج الأذل والنزاع باق فإن العزة لله ولرسوله فالله ورسوله يخرجانكم، وتعريف المصنف له: بتسليم الدليل تبع فيه ابن الحاجب.

وقال بعضهم: ينبغى أن يقال: تسليم مقتضى الدليل لأن تسليم الخصم، إنما هو لمقتضى الدليل وموجبه، لا لنفس الدليل إذ الدليل ليس مرادا لذاته، بل لكونه وسيلة إلى معرفة المدلول وهو أقسام:

أحدها: أن يستنتجه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه، كقولنا فى القتل بالمثقل، قتل بما يقتل غالبًا، فلا ينافى وجوب القصاص كالإحراق، فيقول المعترض: عدم المنافاة ليست محل النزاع ولا تقتضيه، وأنا أقول بموجب ما ذكرته، وإنما النزاع فى وجوب القصاص، وهو ليس عدم المنافاة ولا ملازمة.

الثاني: تستنتجه إبطال ما يتوهم أنه مأخذ مذهب الخصم، كقولنا فى القتل بالمثقل أيضًا التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت فى المتوسل إليه، فيقول الخصم: أنا أقول بموجب هذا الدليل وأن التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، ولكن لا يلزم من ذلك وجوب القصاص الذى هو محل النزاع، إذ لا يلزم من إبطال كون التفاوت فى الوسيلة مانعًا، انتفاء كل مانع لوجوب القصاص، فلا يلزم وجود جميع شرايطه، ووجود مقتضيه، فيجوز أن لا يجب القصاص لمانع آخر أو لفوات شرط، أو لعدم المقتضى.

(م): والمختار تصديق المعترض فى قوله: ليس هذا مأخذى.

(ش): لأنه أعرف بمذهبه، وقيل: لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر، إذ ربما كان ذلك مأخذه، ولكنه يعاند قصدًا لإيقاف كلام خصمه، والصحيح الأول، كيف؟ وإنا لو أوجبنا عليه إبداء المأخذ، فإن ملكنا المستدل من إبطاله لزم قلب المستدل معترضًا، والمعترض مستدلاً، وإن لم نملكه فلا فائدة فى إبداء المأخذ لإمكان ادعائه ما لا يصلح ترويجا لكلامه.

(م): وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع فيرد القول بالموجب.

(ش): من أنواع القول بالموجب أن يسكت عن الصغرى، وهى غير مشهورة لقول الشافعى فى افتقار الوضوء إلى النية، ما ثبت أنه قربة فشرطه النية كالصلاة وسكت عن قوله والوضوء قربة مخافة المنع فيرد القول بالموجب، أى فيقول المعترض: أنا أقول بموجب ما ذكرته، ولكن مقدمة واحدة لا تنتج، فلا يثبت مدعاك، فلو ذكرها فقال: والوضوء قربة، وكلما ثبت كونه قربة شرط النية كالصلاة، فينتج أن الوضوء شرط النية فلا يرد عليه إلا منع الصغرى أو الكبرى، فيقول: لا نعلم أن الوضوء قربة، ويكون حينئذ منعًا للصغرى لا قولاً بالموجب، وإنما قال: غير مشهورة، لأنها لو كانت مشهورة كانت بمنزلة المذكورة فيمتنع، أو كانت متفقًا عليها فلا يتأتى المنع أصلاً وإن صرح بذكرها.

فائدة: جعله القلب من مفسدات العلة ذكره الآمدى والهندى، ووجهوه بأنه إذا كان

تسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم، ونازع المصنف فى شرح المنهاج فيه، وقال: هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن إجرائه على قضيته، بل الحق أن القول بالموجب تسليم له وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين، وإليهم المرجع فى ذلك، وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العلة. قلت: وبه صرح إمام الحرمين فى البرهان فقال: متى تحقق انقطع المستدل، وليس اعتراضًا فى الحقيقة لاتفاق الخصمين فيه على صحة العلة، وإنما ينشأ من اعتناء المعلل بالموجب.

(م): ومنها القدح فى المناسبة وفى صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود، وفى الانضباط وفى الظهور، وجوابها بالبيان.

(ش): هذه أربعة قوادح فى العلة، وإنما جمعها المصنف فى موضع واحد لاختصاصها بالمناسبة.

أولها: القدح فى المناسبة هو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية لما مر أن المناسبة تنخرم بالمعارضه، وهذه المسألة عين تلك؛ فلا فرق وإنما أعيدت لتعداد صور القوادح وجوابه: بيان رجحان تلك المصلحة على تلك المفسدة تفصيلاً أو إجمالاً؟.

ثانيها: القدح فى صلاحية إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد فى حق المحارم بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدى إلى الفجور فإذا تأبد التحريم انسد باب الطمع المفضى إلى مقدمات الهم، فيقول المعترض: بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور والنفس مائلة إلى الممنوع، وجوابه: يتبين أن التأبيد يمنع عادة من ذلك فاستداد باب الطمع، فيصير بتطاول الأمر وتماديه كالطبيعى بحيث لا يبقى المحل مشتهى كالأمهات.

ثالثها: كون الوصف غير منضبط مثل الجرح يجعل علة للفطر، والمشقة فى القصر، والزجر فى التعذير فإنها لا تتميز، وتختلف بالأشخاص والأحوال والزمان، ولا يمكن تعيين القدر المقصود منها، وجوابه: ببيان أنه منضبط أما بنفسه كما يقول فى المشقة والمضرة: إنه منضبط عرفًا، وإما بوضعه كالمشقة فى السفر والزجر بالحد.

ورابعها: كون الوصف غير ظاهر كالرضى فى العقود، والقصد فى الأفعال الدالة على الإزهاق فى وجوب القصاص فإن الحكم الشرعى خفى، والخفى لا يعرف الخفى، وجوابه: أن يبين ظهوره ظاهرة كضبط الرضى بما يدل عليه من الصيغ، وضبط القصد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح والمثقل، ولما اشتركت هذه القوادح فى أن جوابها بالبيان بالمعنى السابق جمع المصنف فى الجواب بذلك.

(م): ومنها الفرق[١]، وهو راجع إلى المعارضة فى الأصل أو الفرع، وقيل لهما معًا والصحيح أنه قادح، وإن قيل: إنه سؤالان.

(ش): من القوادح فى العلة الفرق بين الأصل والفرع فينقطع به الجمع. كقول الحنفى فى التبييت صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل فيقال: ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت، بل إن النفل يبنى على السهولة، فجاز بنية متأخرة بخلاف الفرض، وهو فى التحقيق راجع إلى سؤال المعارضة فى الأصل أو الفرع فحكمه ردًا وقبولاً حكمها، واستغنى المصنف بذلك عن التعرض لتعريفه، وفى جواب المستدل عنه وعند كثير من المتقدمين: هو معارضة في الأصل والفرع معًا، حتى لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقًا، وذكر إمام الحرمين أنه وإن اشتمل على معارضة، لكن ليس المقصود منه المعارضة، وإنما الغرض منه المناقضة للجمع، فالكلام فى الفرق وراء المعارضة وخاصته وسر نفيه تناقض أصل الجمع، وقد رده من يقبل المعارضة، وأشار بقوله: «**والصحيح**»، إلى أنه اختلف فى قبوله على قولين:

أحدهما: أنه مردود فلا يكون قادحًا وعزاه ابن السمعانى للمحققين، وقال: إنه ليس مما يمس العلة التى نصبها المعلل بوجه ما، ووجهه غيره بأن الوصف الواقع فرقًا إن استقل بالمناسبة فهو علة أخرى ولا تناقض بينهما، وإن لم يستقل، بل كان محل المصلحة فلا حاجة إلى هذه الزيادة، بل المستقل هو المعتبر وأصحهما: أنه مقبول لأنه على أى وجه ورد يوهن غرض المستدل من الجميع، ويبطل مقصوده، وذكر الشيخ أبو إسحاق فى الملخص: أنه أفقه شىء يجرى فى النظر، وبه يعود فقه المسألة.

وذكر إمام الحرمين أنه الذى عليه جماهير الفقهاء لأن شرط علة الخصم خلوها من المعارضة. والحق أنه إن كان معارضة فى الفرع فهو قادح قطعًا، وإن كان فى الأصل انبنى على التعليل بعلتين: فمن منع رآه اعتراضًا قادحًا وإلا للزم تعدد العلة، ومن لم يمنعه لم يرد ذلك قادحًا، إذ لا امتناع فى إبداء معنى آخر، واجتماع علتين القدر المشترك والتعيين الخاص، وقوله: «**وإن قيل إنه سؤالان**»، إشارة إلى الخلاف فى أنه سؤال واحد أو سؤالان فقال ابن سريج: إنه سؤالان لاشتماله على معارضة علة الأصل بعلة، علم معارضة علة الفرع بعلة مستنبطة فى جانب الفرع، وقيل: سؤال واحد لاتحاد المقصود

---

(١) وهو ابداء وصف فى الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة وهو معدوم فى الفرع سواء كان مناسبا أو شبها إن كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدى المعترض وصفا فارقا بينه وبين الفرع. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٣٦٦).

منه، هو قطع الجمع، فإن قلنا بهذا: فهو مقبول قطعًا، وإن قلنا: سؤالان ففى قبوله خلاف فمنهم من منعه لجمعه بين أسئلة مختلفة المراتب، فإنه منع لعلة الأصل، فهو سؤال مستقل وإبداء لعلة أخرى موجودة فى الأصل، وهو المعارضة فى الأصل، وموجودة فى الفرع وهى المعارضة فى الفرع، وكل واحد منها سؤال مستقل فلا وجه للجمع فينبغى أن يورد كل سؤال على حياله، والصحيح القبول، وجاز الجمع لأنه أضبط للغرض، وأجمع لضعب الكلام، وقال إمام الحرمين: حاصل القول فى مذهب الجدليين يؤول إلى ثلاثة مذاهب.

أحدها: رده، وإنما يستمر مع القول برد المعارضة فى الأصل والفرع، وهو مذهب ساقط.

والثانى: ويعزى إلى ابن سريج واختاره الأستاذ أبو إسحاق أن الفرق ليس سؤالاً على حياله، وإنما هو معارضة[1] معنى الأصل بمعنى، ومعارضة الفرع بعلة مستقلة: ومعارضة العلة بعلة مقبولة وإن تردد فى معارضة.

والثالث: وهو المختار عندنا وارتضاه كل من ينتهى إلى التحقيق أنه صحيح مقبول، وإن اشتمل على معنى معارضة الأصل ومعارضة علة الفرع بعلة، فليس المقصود منه المعارضة، بل مناقضة الجمع إذا علمت هذا فالقائل بأنه سؤالان لم يقبله على أنه فرق بل معارضة، فكلام المصنف ينخدش بهذا.

(م): وأنه يمتنع تعدد الأصول للانتشار، وإن جوز علتان.

(ش): القائلون بأنه من القوادح اختلفوا فى أنه هل يجب على الفارق نفيه عن الفرع، فمنهم: من أوجبه لأن قصده افتراق صورتين، وقيل: لا يجب، وقيل: بالتفصيل إن صرح فى أفراد الفرق بالافتراق بين الأصل والفرع فلابد من نفيه عنه، وإن لم يصرح بل قصد المعارضة، ودليله غير تام فلا، وقال المقترح: إنه أقرب إلى الصواب، هذا إذا كان المقيس عليه واحدًا منهما وهو المختار عند المصنف، وإن جوزنا علتين، ومنهم من جوز ذلك لما فيه من تكثير الأدلة هو أقوى فى إفادة الظن.

(م) قال المجيزون: ثم لو فرق بين الفرع وأصله منها كفاه، وثالثها إن قصد الإلحاق بمجموعها.

(ش): المجوزون للتعداد اختلفوا فى أنه إذا فرق المعترض بين واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك أم لا؟.

---

(١) فى الأصل «معلى رضه» وهو خطأ من الناسخ وما أثبتناه هو الصواب بتوفيق الله.

والأصح كما قاله الهندى: الاكتفاء، لأن إلحاق الفروع بتلك الأصول بأسرها غرض المستدل وإلا لم يعدده، وهو غير حاصلٍ ضرورة أن لم يكن ملحقًا فى الأصل الذى فرق المعترض بينه وبين الفرع فلم يكن ملحقًا به بأسرها.

والثانى: لا يكفيه بل يحتاج إلى أن الفرق بين الفرع وبين كل واحد من تلك الأصول ثم اختار الهندى تفصيلاً.

ثالثًا: وهو أنه إن كان غرض المستدل من الأقيسة المتعدد به إثبات المطلوب بصفة الرجحان، وغلبة الظن المخصوص، فالفرق المذكور قادح فى غرضه يحصل لغرض المعترض، وإن كان غرضه إثبات أصل المطلوب أو إثباتها برجحان ما فيها فى قياس واحد أو التزامه سليمًا عن الفرق لم يقدح ذلك فى غرضه، ولا يحصل به غرض المستدل.

(م): ومنها فساد الوضع[1] بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم كتلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والإثبات من النفى مثل: القتل جناية عظيمة فالتكفير كالردة.

(ش): ينبغى أن تعرض أولاً وضع القياس حتى تسهل معرفة فساد وضعه، فإن معرفة الضد تعين على معرفة الضد الآخر، فصحة وضع القياس أن يكون على هيئة صالحة بحيث يترتب عليه ذلك الحكم المطلوب إثباته، وحينئذ ففساد الوضع أن يكون على هيئة غير صالحة لأن يترتب عليه ذلك الحكم، سواء كان على هيئة تصلح لأن يترتب عليه ضد ذلك الحكم من النفى والإثبات أو التخفيف أو التغليظ، كما إذا كان المذكور فى القياس وصفًا مشعرًا بضد ذلك الحكم أو لم يصلح لذلك أيضًا كما إذا كان المذكور فى القياس وصفًا لا يصلح للعلية كالطردى.

فمثال تلقى التخفيف من التغليظ: قول الحنفى القتل العمد جناية عظيمة فلا يجب فيه الكفارة، كما فى غيره من الكبائر نحو الردة والفرار من الزحف، فإن كونه جناية عظيمة يناسب التغليظ لا التخفيف، ومثال التوسيع من التضييق: كقولهم فى أن الزكاة على التراخى مال وجب على وجه الإرفاق لدفع الحاجة، فكان على التراخى كالدية على

---

(١) أى من الاعتراضات القوادح للعلة، فساد الوضع: وذلك بإبطال وضع القياس المخصوص فى إثبات الحكم المخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذى ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع فى نقيض الحكم، والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان وذلك بأن يكون أحدهما مضيقًا والآخر موسعًا أو أحدهما مخففا والآخر مغلظا أو أحدهما إثباتا والآخر نفيا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٠).

العاقلة، فإن كونه وجب لدفع الحاجة يقتضى أن يكون واجبا على الفور لا التراخى ومثال الإثبات من النفى: قولنا فى بيع المعاطاة فى المحقرات: بيع لم يوجد فيه سوى التراخى يوجب أن لا ينعقد كما فى غير المحقرات، فإن حصول الرضى ما يناسب الانعقاد لا عدمه.

(م): ومنه كون الجامع ثبت اعتباره أو إجماع فى نقيض الحكم.

(ش): أى أن المقيس عليه يشعر بنقيض الحكم كقول الحنفى فى تنجيس[1] سؤر السباع: سبع ذو ناب فكان سؤره نجسًا كالكلب، فيقول: علقت على العلة ضد مقتضيها؛ لأن كونه سبعًا علة للطهارة بدليل أنه ﷺ، دعى إلى دار قوم فأجاب دون دار آخرين، فقال: «إن فى دارهم كلبًا» قيل: وفى دار الذين أجبتهم هرة، فقال: «الهرة سبع» فجعل السبع علة للطهارة.

واعلم: أن ابن الحاجب لم يذكر لفساد الوضع غير هذا القسم فكأن المصنف قصد التنبيه على الاعتراض عليه فى اقتصاره على نوع منه، وتفسيره الكل بالجزء، وقال إمام الحرمين فى البرهان: فساد الوضع نوعان:

أحدهما: بيان أن القياس مخالف لمتمسك تقدم عليه لمخالفة النص.

والثانى: أن يشعر المعنى بنقيض الحكم، وهو أوضح فسادًا من الطرد.

(م): وجوابهما بتقرير كونه كذلك.

(ش): أى جواب النوعين بتقرير المدعى أما فى الأول: فلأنه قد يكون للوصف وجهتان يناسب بإحديهما التغليظ، والأخرى التخفيف، وأما الثانى فبأن يمنع كون علته تقتضى نقيض ما علق عليه، أو نسلم ذلك، ولكن تبين وجود مانع فى أصل المعترض.

(م): ومنها فساد الاعتبار[2] بأن يخالف نصًا أو إجماعًا، وهو أعم من فساد الوضع وله تقديمه على المنوعات وتأخيره.

(ش): النص يشمل الكتاب والسنة، مثال ما خالف الكتاب: قولنا: فى التبييت صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء، قال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفة قوله تعالى:

---

(١) فى الأصل: «كقول النفى فى تجنيس» وهو خطأ واضح وما أثبتناه هو الصواب.

(٢) أى من الاعتراضات القوادح للعلة فساد الاعتبار: أى أنه لا يمكن اعتبار القياس فى ذلك الحكم لمخالفته للنص أو الإجماع أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس أو كان تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٠).

﴿والصائمين والصائمات﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فإنه يدل على أن كل من صام يحصل لـه الأجر العظيم وذلك يستلزم الصحة.

ومثال ما خالف السنة: قولنا: لا يصح السلم فى الحيوان لأنه عقد يشتمل على الضرر فلا يصح كالسلم فى المختلطات فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روى أنه ﷺ، رخص فى السلم، ومثال ما خالف الإجماع: قول الحنفى: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته لأنه يحرم النظر إليها كالأجنبية، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الإجماع السكوتى وهو أن عليًّا رضى الله عنه، غسل فاطمة رضى الله عنها[١].

وأعلم أن اقتصار المصنف على تفسيره المخالفة بالنص أو الإجماع غير واف بحقيقته، بل منه كما قاله الهندى وغيره: أن يكون أحد مقدماته مخالفًا للنص أو الإجماع، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس كإلحاق المصراة[٢] بغيرها من المعيب فى حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود فى الضرع، لأن هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها، أو كان تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب سمى بذلك لأن اعتبار القياس مع مخالفته النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه.

وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فإنه أخر الاجتهاد عن النص وقوله: وهو أعم جواب عن سؤال مقدر، وهو أن هذا النوع يؤول إلى ما قبله لاشتراكهما فى أنه اجتهاد فى مقابلة النص، فما وجه تميزه عنه، وأجاب بأن بينهما عموم وخصوص مطلقًا، وهذا أعم فإن من جملة أقسام فاسد الاعتبار: كون تركيبه مشعرًا بنقيض الحكم المطلوب، وهذا قاله الجدليون فى ترتيب الأسئلة، قالوا: يقدم بعد الاستفسار سؤال فساد الاعتبار؛ لأنه نظر فى فساد القياس من حيث الجملة، وهو قبل النظر فى تفصيله، ثم سؤال فساد الوضع لأنه أخص من فساد الاعتبار[٣]؛ لأن فساد وضع القياس يستلزم عدم اعتبار القياس لأنه قد يكون بالنظر إلى أمر خارج عنه.

واعلم: أن الأعمية ذكرها الصفى الهندى أيضًا، ولكن ظاهره على تفسيره فساد الاعتبار بما ذكرنا، وأما على تفسير المصنف لمخالفة النص أو الإجماع، وتفسير فساد

---

(١) رضى الله عنها، غير موجوده بالأصل، وهى من نسختنا الزيادة.

(٢) سبق تعريف المصراة وتخريج حديث المصراة.

(٣) فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع، فكل فساد فساد الاعتبار، ولا العكس. وجعلها الشيرازى واحد، وقال ابن برهان هما شيئان من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على خلاف ما يقتضيه النص.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٠).

الوضع بأن لا يكون على الهيئة الصالحة، وبأن يعتبر الجامع فى نقيض الحكم فهذا يقتضى أن فساد الوضع أعم فلينظر، وللمستدل تقديم هذا السؤال على سؤال المسوغات لأنه لما كان فاسد الاعتبار أغنى ذلك عن منع مقدماته، وله أن يؤخره لأن المستدل يطالب أولاً بتصحيح مقدمات ما ادعيته من صحة القياس، فإذا قام به فبعد ذلك إن أمكن إثبات مقتضاه أثبت وإلا رد لعدم اعتباره.

(م): وجوابه الطعن فى سنده أو المعارضة له أو منع الظهور أو التأويل.

(ش): للجواب عن هذا السؤال طرق منها: الطعن فى النص الذى ادعى أن القياس على خلافه إما بمنع صحته لضعف إسناده، وإما منع دلالته، ولهذا أطلق ابن الحاجب الطعن، وقيده المصنف بالسند، حمل فى شرحه كلام ابن الحاجب عليه وليس كذلك.

ومنها: المعارض بنص آخر مثله حتى يتساقطا، فيسلم قياسه.

ومنها: منع ظهور دلالته على ما يلزم منه فساد القياس.

ومنها: إن سلم ظهوره أن يدعى أنه مأول بدليل يرجحه على الظاهر، وهذا الذى ذكره المصنف ليس للحصر.

فمنها: القول بالموجب بأن يبقيه على ظاهره، ويدعى أن مدلوله لا ينافى القياس، وغير ذلك.

(م): ومنها[1] منع علية الوصف ويسمى المطالبة بتصحيح العلة، والأصح قبوله.

(ش): من القوادح منع كون الوصف علة، وهو من أعظم الأسئلة لعمومه فى كل ما يدعى عليه، ويسمى المطالبة بتصحيح العلة بل إذا أطلق فى عرفهم المطالبة لم يفهم سواه، ومتى أريد غيره ذكر مقيدًا، قيل المطالبة بكذا، وبذا اختلف فيه فقيل لا يقبل وإلا أدى الانتشار وعدم الضبط، والأصح نعم وإلا أدى الحال إلى اللعب فى التمسك بكل وصف طردى.

(م): وجوابه بإثباته.

(ش): جواب هذا السؤال بأن يثبت المستدل عِلِّية الوصف بأحد المسالك من الإجماع أو النص والمناسبة والسبر وغيره.

(م): ومنه منع وصف العلة كقولنا فى إفساد الصوم بغير الجماع الكفارة للزجر عن الجماع المحذور فى الصوم فوجب اختصاصها به كالحد فيقال: بل عن الإفطار المحذور منه.

---

(١) أى من الاعتراضات القوادح للعلة.

(ش): من جملة الممنوع القوية منع وصف العلة، كقولنا: فى إفساد صوم رمضان بالأكل والشرب: لا يوجب الكفارة لأنها شرعت زجرًا عن ارتكاب الجماع الذى هو محذور الصوم فوجب أن يختص به كالحد، فيقول المعترض: لا نسلم أن الكفارة شرعت زجرًا عن الجماع الذى هو محذور الصوم لخصوصيته، بل زجرًا عن الإفطار الذى هو محذور الصوم، وهو شامل للموضعين أعنى الجماع والإفطار.

(م): وجوابه بين اعتبار الخصوصية، وكأن المعترض ينقح المناط والمستدل يحققه.

(ش): جوابه أن يبين أن ذلك الوصف حاصل فى العلة؛ لأنه عليه السلام رتب الكفارة على الجماع؛ لأن الأعرابى لما سأله عن ذلك، أوجب عليه الكفارة، فكان نازلاً منزلة قوله: جامعت فى نهار رمضان فكفر، وترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، فوجب أن تكون العلة هى الجماع بخصوصيته لا الإفطار بعمومه؛ ترتب على عموم الإفطار، وكأن المعترض ينقح المناط، لأنه حذف خصوص الجماع. وأناط بالأعم وهو الإفطار: والمستدل يحققه. أى يحقق وصف الخصوصية المتنازع فيه، ولك أن تقول: كل منهما من مسالك العلة وذلك يؤدى إلى التوقيف للتعارض، وجوابه أن التحقيق يترجح لأنه يرفع النزاع.

(م): ومنع حكم الأصل، وفى كونه قطعًا للمستدل، ثالثها: قال الأستاذ: إن كان ظاهرًا، وقال الغزالى: يعتبر عرف المكان، وقال أبو إسحاق الشيرازى: لا يسمع.

(ش): مثال منع حكم الأصل: قول الشافعى: الخل مائع لا يرفع حكم الحدث، فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن، فيقول الحنفى: لا أسلم الحكم فى الأصل، فإن الدهن عندى مزيل لحكم النجاسة، واختلفوا فى أن هذا بمجرده، هل يكون قطعًا للمستدل؟ على مذاهب:

أصحها: ليس قطعًا له؛ لأنه منع مقدمة من مقدمات القياس، فيمكن كسائر المقدمات.

والثانى: ينقطع لأنه انتقال من حكم الفرع إلى حكم الأصل فلا يتم مقصوده فينقطع.

والثالث: إن كان المنع جليًا بحيث يعرفه أكثر الفقهاء صار منقطعًا فى بناء الفرع عليه، لأنه بنى المختلف فيه على المختلف فيه وإن كان المنع خفيًا لا يعرفه إلا الخواص فلا، وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق، نقل ابن برهان فى الأوسط عنه أنه استثنى من الجلى ما إذا تقدم منه فى صدر الإسلام بهذه الشريطة بأن يقول: إن سلمت، وإلا نقلت

الكلام إليه فلا يعد منقطعًا وهذا وارد على نقل المصنف.

والرابع: يتبع فى ذلك عرف المكان فإن عدوه منقطعًا فذاك وإلا لم ينقطع؛ قالوا: وللجدل عرف ومراسم فى كل مكان فيتبع، ونقل عن الشيخ أبى إسحاق الشيرازى أن سؤال لا يسمع ولا يجب عليه ذكر الدلالة على الحكم أيضًا، بل له أن يقول: أنا قست على أصلى، وهو بعيد؛ لأن القياس على أصل غير ثابت حكمه عند الخصم لا بطريق الاعتقاد ولا بطريق الدلالة على علية، لا ينهض دليلاً على الخصم، نعم يستقيم ذلك إذا فرع على مذهب نفسه، لكن لا يتصور فى ذلك منع، ولا تسليم وما نقله المصنف عن الشيخ أبى إسحاق تابع فيه ابن الحاجب وغيره، ولكن الموجود فى الملخص له سماع المنع، ثم كان ينبغى أن يعكس فيحكى الخلاف فى أنه هل يسمع أم لا؟ وإذا قلنا: بالسماع فهل ينقطع أم لا؟.

(م): فإن دل عليه لم ينقطع المعترض على المختار، بل له أن يعود ويعترض.

(ش): إذا قلنا إن المنع يسمع وعلى المستدل إقامة الدليل عليه، فإذا أقام الدلالة، فقيل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة لأن اشتغاله بالاعتراض على دليل المنع خارج عن المقصود الأصلى، والمختار أنه لا ينقطع، بل للمعترض أن يعود ويعترض على دليل المنع محل المنع، إذ لا يلزم من وجود صورته دليل صحته.

(م) وقد يقال: لا نسلم حكم الأصل، سلمنا ولا نسلم أنه مما يقاس فيه، سلمنا ولا نسلم أنه معتد، سلمنا ولا نسلم وجوده فى الفرع.

(ش): هذه سبع اعتراضات، ثلاثة تتعلق بالأصل، ثلاثة بالعلة وواحدة بالفرع، وعلم من إيرادها هكذا وجوب الترتيب، لأنه المناسب للترتيب الطبيعى فيقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل من منع حكمه أو كونه مما لا يقاس عليه، أو ليس بمعلل وغيره، ثم بعده العلة لأنها كمستنبطة منه فتكون فرعًا عليه فيمنع وجودها فى الأصل، أو كونه غير متعد أو ظاهر أو منضبط، ثم بعد ما يتعلق بالفرع لانبنائه عليهما كمنع وجود العلة فى الفرع، ومخالفة حكمه حكم الأصل وسؤال القلب وغيره.

(م): ومن ثم عرف جواز إيراد المعارضات من نوع، وكذا من أنواع وإن كانت مترتبة أى يستدعى تاليها تسليم متلوه، لأن تسليمه تقديرى، وثالثها التفصيل.

(ش): علم مما سبق أمران.

أحدهما: الترتيب وقد ذكرناه.

وثانيهما: جواز إيراد المعارضات، وتفصيل القول بأنها كانت من نوع واحد بأن

يورد نقوضًا كثيرة، أو معارضات فى الأصل والفرع، فيجوز بلا خلاف، ولا يلزم منه تناقض، ولا انتقال من سؤال إلى آخر، بل الكل بمنزلة سؤال واحد، وإن كانت من أنواع مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة نظر؛ فإن كانت غير مرتبة أى لا يستدعى تاليها تسليم متلوه كالنقض مع عدم التأثير فإن كلا منهما يقدح فى أن الوصف ليس بعلة ولا ترتيب بينهما، إذ يجوز أن يقال: ما ذكرت من الوصف ليس بعلة لأنه منقوض أو غير مؤثر، فالجمهور على جواز التعدد لما سبق، ومنع منه أهل سمرقند للانتشار وأوجبوا الاقتصار على سؤال واحد.

قال الهندى: ويلزمهم ذلك فى النوع الواحد، ولهم أن يفرقوا فإن الانتشار فى المختلفة أكثر منه فى المتفقة، فلا يلزم من ذلك المنع عند الكثرة المنع عند القلة، وإن كانت مرتبة، أى يستدعى تاليها تسليم متلوه كالمعارضة مع منع وجود الوصف فى الأصل، فإن المعارضة إنما تكون بعد تسليم وجود الوصف فى الأصل، فالجمهور على المنع لما فيه من التسليم المتقدم، فإن السؤال الثانى يتضمن تسليم الأول، والثالث يتضمن تسليم الثانى، وهلم جرا؛ لأنك تقول: لا نسلم ثبوت الحكم فى الأصل، ولئن سلمناه، فلا نسلم أن العلة فيه ما ذكره ففى الآخر تسليم الأول فتعين الآخر للجواب، فلا يستحق ما قبله الجواب.

والمختار الجواز قال الهندى: وهو الحق وعليه العمل فى المصنفات، لأن التسليم ليس بتحقيقى بل تقديرى، ومعناه ولو سلم الأول فالثانى وارد، وذلك لا يستلزم التسليم فى نفس الأمر، وعلى هذا فيجب ترتيب الأسئلة، وإلا كان إيرادها بلا ترتيب منعًا بعد تسليم، فإنك لو قلت: لا نسلم أن الأصل معلل بكذا فقد سلمت ضمنًا ثبوت الحكم، فكيف تمنعه بعد؟ ومن هذا الخلاف فى المسألتين، أعنى فى الأنواع المترتب وغيرها يجمع مذاهب.

ثالثها: التفصيل فيجوز فى المترتبة، ويمنع فى غيره.

(م) ومنها[1] اختلاف الضابط فى الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع وجوابه: بأن القدر المشترك أو بأن الإفضاء سواء، لا إلغاء التفاوت.

(ش): حاصل هذا السؤال يرجع إلى منع وجود علة الأصل فى الفرع، مثاله: قولنا فى شهادة الزور بالقتل: تسببوا بالشهادة إلى القتل عمدًا فوجب عليهم القصاص كالمكره، فيقول المعترض: الضابط فى الفرع الشهادة، وفى الأصل الإكراه، فلا يتحقق

---

(١) أى من الاعتراضات القوادح للعلة.

التساوى بينهما فى ضبط الحكمة، فلا يصح الإلحاق ولم يحك المصنف تبعًا لابن الحاجب خلافًا فى كونه قادحًا، وحكى أبو العز فى شرح المقترح فى قبوله قولين، قال: ومدار الكلام فيه ينبنى على شىء واحد وهو أن المعتبر فى القياس القطع بالجامع أو ظن وجود الجامع كاف، وينبنى على ذلك القياس فى الأسباب، فمن اعتبر القطع منع القياس فيها، إذ لا يتصور عادة القطع بتساوى المصلحتين، فلا يتحقق جامع بين الوصفين باعتبار يثبت حكم السببية بكل واحد منهما، ومن اكتفى بالظن صحح ذلك، إذ يجوز تساوى المصلحتين، فيتحقق الجامع، ولا يمنع القياس، ولم يذكر المصنف اختلاف جنس المصلحة؛ كما فعل ابن الحاجب بهذا السؤال عنه، لأن تعدد الضابط فى الأصل والفرع تارة يكون مع اتحاد المصلحة، وتارة يكون مع اختلافها، فإذا قدح مع الاتحاد فلأن يقدح مع اختلاف الجنس فى التأثير فإنه يحصل جهتين فى التفاوت، جهة فى كمية المصلحة ومقدارها، وجهة فى إفضاء ضابطها إليها، فالتساوى يكون أبعد.

وجوابه: بأن يبين أن الجامع هو عموم ما اشترك فيه الضابطان بين التسبب المضبوط عرفًا، وإما بأن يبين أن إفضاء الضابط فى الفرع إلى المقصود مثل: إفضاء ضابط الأصل إليه، أو أرجح، وهو معلوم من اقتصار المصنف على المساواة من باب أولى، وقوله: **«ولا إلغاء التفاوت»**، أى لا يفيد قوله إن التفاوت فى الصورتين ملغى؛ مراعاة لحفظ النفس كما ألغى التفاوت بين قطع الأنملة إذا أسرى إلى النفس، وقطع الرقبة فى وجوب القصاص لحفظ السبب، وإن كان قطع الرقبة أشد إفضاء، وإنما لم يفده ذلك لأنه من إلغاء تفاوت القابل إلغاء كل تفاوت.

(م): والاعتراضات راجعة إلى المنع.

(ش): قال الجدليون: الاعتراضات ترجع إلى المنع فى المقدمات أو المعارضة فى الحكم، لأنه متى قصد الجواب عنها تم الدليل، ولم يبق للمعترض مجال فيكون ما سواهما من الأسئلة باطلاً، فلا يسمع، وقال المصنف: لقائل أن يقول كلها راجعة إلى المنع وحده، لأن المعارضة منع العلة عن الجريان.

قلت: وهذا صار إليه بعض الجدليين، فقال: إن المعارضة ترجع إلى المنع فعلى هذا تكون سائر الاعتراضات ترجع إلى المنع، واستثنى بعضهم الاستفسار[1]، لأنه طلب بيان

---

(١) فى الأصل «الاستسفار» وهو تصحيف.

والاستفسار معناه: طلب شرح معنى اللفظ إن كان غريبًا أو مجملاً ويقع بهل أو الهمزة أو نحوهما مما يطلب به شرح الماهية وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور، وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع إذا لم يكن متحققًا لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع=

المراد من اللفظ ويمكن رجوعه إلى المنع، لأن الكلام إذا كان مجملا لا يحصل غرض المستدل إلا بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره يستلزم منع تحقيق الوصف، ومنع لزوم الحكم عنه.

(م): ومقدمها الاستفسار وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو إجمال.

(ش): هو استفعال من الفسر وهو لغة: طلب الكشف والإظهار، ومنه التفسير لأنه يفسر عن باطن الألفاظ وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف فأما الغرابة فتارة تكون بحسب الاصطلاح، بأن يذكر فى القياس الفقهى لفظ الدور والتسلسل والهيولى[1] والمادة والمبدأ، والغاية ونحوه من اصطلاح المتكلمين، فيقول مثلاً: فى شهود القتل إذا رجعوا لا يجب القصاص، لأن وجوب القصاص تجرد مبدؤه عن غاية مقصودة فوجب أن لا يثبت، فإن لفظ المبدأ، والغاية باصطلاح المتلكمين أشبه منهما باصطلاح الفقهاء، إلا أن يعلم من خصمه معرفة ذلك فلا غرابة، وتارة يكون بحسب الوضع بذكر وحشى الألفاظ، كقوله: لا يحصل السيد يعنى الذئب، فيقال: ما تعنى بذلك، وأما الإجمال فلأنه لا يفيد

=المخالف إلى الموافقة عندما يتضح له محل النزاع ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة فيقول المعترض أولا اللفظ الذى ذكره المستدل مجمل أو غريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير. وحكى الصفى الهندى أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضا، وهو ما ذكره الشارح هنا، لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه. قال بعض أهل الأصول إن هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها وليس من جنسها، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٢٩، ٢٣٠).

(١) الدور: هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وفيه الدور العلمى وهو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر، ومنه الدور الإضافى المعى: وهو تلازم الشيئين فى الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، ومنها الدور المساوى كتوقف كل من المتضايقين على الآخر كالأبوة والبنوة. وقد سبق تعريفه من قبل. والتسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية.
والهيولى: قال ابن حزم: عبر بعضهم عن الهيولى بالطينة وبعضهم بالخميرة، والمعنى فى كل ذلك واحد إلا أن بعضهم قال المراد بذلك: الجسم متعريا من جميع أعراضه وأبعاده، وبعضهم قال المراد بذلك الشىء الذى منه كون هذا العالم ومنه تكون على حسب اختلافهم فى الخالق أو فى إنكاره.
انظر: تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية (صـ ١١٢)، لقطة العجلان (صـ ٤٨، ٤٩)، شرح البيجورى على الجوهرة (ق ٤٨/١)، شرح العضد (٢/٢٥٩)، القاموس المحيط (صـ ١٣٨٦)، لسان العرب (٦/٤٧٣٩).

معنى معينًا(١)، مثل أن يقول يجب على المطلقة أن تعتد بالأقراء فيقول، ما تعنى بالأقراء.

وقول المصنف: حيث غرابة أو إجمال لا ينحصر فى ذلك، وقد قال القاضى: ما ثبت فيه الاستفهام جاز فيه الاستفهام، حكاه ابن الحاجب فى مختصره الأكبر عنه، وإنما كان هذا مقدم الاعتراضات لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه المنع أو المعارضة، وكان شيخنا عماد الدين الإسنوى رحمه الله يقول فى كون الاستفسار من جملة الاعتراضات: نظر إذ الاعتراض: عبارة عما يخدش به كلام المستدل، والاستفسار ليس من هذا القبيل، بل هو معرف المراد، ومبين له ليتوجه عليه السؤال، فإذا هو طليعة السؤال، وليس بسؤال. قلت: وحكى الهندى عن بعض المتأخرين من الجدليين أنه أنكر هذا السؤال.

(م) والأصح أن بيانهما على المعترض ولا يكلف بيان تساوى المحامل، ويكفيه أن الأصل عدم تفاوتهما.

(ش): على المعترض بيان اشتمال اللفظ على إجمال أو غرابة ليصح منه الاستفسار فتثبت، الغرابة بعدم شهرته لغة أو شرعًا، وإجماله بصحة وقوعه على متعدد، وقيل بل على المستدل؛ لأن شرط الدليل عدم إجماله أو غرابته فليكن عليه، والصحيح الأول، لأن الأصل عدم الإجمال والغرابة، فليبرهن عليه المعترض، ولا يكلف بيان تساوى المحامل، أى تساوى إطلاق اللفظ على المعانى المتعددة من المقصودة وغيره لأنه يعسر عليه ذلك، وقوله: «**ويكفيه**»، أى فى البيان أن يقول: التفاوت بينهما يستدعى ترجيحًا بأمر والأصل عدم ذلك الأمر وهذا تابع فيه ابن الحاجب فإنه قال: إنه جيد، وفى جوته نظر فإنا لا نسلم أن الأصل عدمه، بل وجوده لأن ذلك الأمر المرجح هو الأصل عدم الإجمال، والأصل وجوده فإذا ثبت أن الأصل عدم الإجمال فيثبت مقابله، وهو الظهور، فتسقط جودة هذا الدليل ويبقى سؤال الاستفسار واردًا.

(م): فيبين المستدل عدمها، أو يفسر بمحتمل قيل: وبغير محتمل، وفى قبول دعواه الظهور فى مقصده دفعًا للإجمال لعدم الظهور فى الآخر.

---

(١) لأنه فى اللغة: المبهم من أجمل الأمر إذا أبهم، وقيل هو المجموع من أجمل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة، وقيل هو المتحصل من أجمل الشيء إذا حصله. وفى الاصطلاح: ماله دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه قاله الآمدى، وفى المحصول: هو ما أفاد شيئًا من جملة أشياء وهو متعين فى نفسه واللفظ لا يعينه، وقد سبق شرح ذلك مفصلا فراجع.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ١٦٧) وما بعدها.

(ش): جواب المستدل أن يبين عدم الإجمال والغرابة بطريقه فيثبت ظهور اللفظ في مقصده بالنقل عن أهل اللغة أو الشرع أو بالعرف، أو يفسره بمحتمل في اللغة أو العرف، فإن فسره بما لا يحتمل ذلك، وهي المسألة المعروفة بالعناية، فقال: قيل يقبل لأن غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة قال الجوادى[١]: وهو الحق والأصح عند كثيرين المنع لأن مخالفة ظاهر اللفظ من غير قرينة بعيد عن الإرشاد، والمناظرة ينبغي أن تكون على وجه يحسم مادة العناد، وفي قبوله فتح باب لا ينسدو لو قال المستدل الأصل خلاف الإجمال فيلزم ظهور اللفظ فيما قصدت، لأنه غير ظاهر في معنى آخر اتفاقًا إذ هو مجمل عندك، وعندى ظاهر فيما ادعيته دون غيره فقد صوبه بعض الجدليين دفعًا للإجمال، ومنعه آخرون: لأنه لا يلزم من عدم ظهوره في الآخر ظهوره في مقصوده، لجواز عدم الظهور فيهما جميعًا.

(م) ومنها التقسيم[٢]: وهو كون اللفظ بين أمرين أحدهما: ممنوع والمختار وروده.

(ش): التقسيم في الاصطلاح[٣]، تردد اللفظ بين احتمالين متساويين أحدهما: مسلم لا يحصل المقصود، والآخر ممنوع وهو يحصل المقصود، وأهمل المصنف تبعًا لابن الحاجب كون الممنوع هو المحصل للمقصود ولابد له منه، لأن كلاهما لو كانا مسلمين يحصلان المقصود أو لا يحصلانه لم يكن للتقسيم معنى لأن المقصود حاصل على التقديرين أو غير حاصل على التقديرين، نعم لو كان يحصلان المقصود ويرد على أحدهما من القوادح بخلاف ما يرد على الآخر، كان من التقسيم أيضًا لأن له حينئذ غرضًا صالحًا في التقسيم.

مثاله: أن يستدل على ثبوت حصول الملك للمشترى في زمن الخيار بأنه وجد ثبوت الملك للمشترى، فوجب أن يثبت، وتبين وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل المضاف إلى المحل، فيعترض بأن بالسبب مطلق البيع، أو البيع المطلق الذى لا شرط فيه، والأول ممنوع، والثاني مسلم، لكنه مفقود في صورة النزاع، ضرورة أنه مشروط بالخيار.

وقول المصنف: «**متردد بين أمرين**»، أى على السواء، إذ لو كان ظاهرًا في أحدهما وجب تنزيله على ما هو الظاهر فيه. قوله بين أمرين ليس لشرط، بل إن كان مترددًا بين ثلاثة فصاعدا جاز؛ كما لو استدل في المرأة بأنها بالغة عاقلة، فيصح منها إنكاح،

---

(١) لم أقف على من ترجم له.

(٢) أى من الاعتراضات القوادح للعلة.

(٣) في الأصل «لحصل» وهو خطأ ولعل الصواب ما أثبتناه لمناسبه المعنى.

كالرجل، فيقول المعترض: ما الذى تعنى بالعاقلة؟ التى لها التجربة، أو التى لها حسن الرأى والتدبير، أو التى لها عقل غريزى، والأول والثانى ممنوع، والثالث مسلم، ولكن لم يكف، إذ للصغيرة عقل عزيزى ولا يصح منها النكاح، ثم اختلفوا فى هذا الاعتراض، فقيل: لا يرد، وسؤال الاستفسار كان، والمختار وروده لكن بعدما يبين المعترض الاحتمالين.

(م): وجوابه أن اللفظ موضوع ولو عرفًا أو ظاهر ولو بقرينة فى المراد.

(ش): جواب هذا السؤال بأمور:

أحدها: أن يبين أن اللفظ موضوع لهذا المعنى المقصود إثباته بالنقل عن أئمة اللغة، أو بالاستعمال، فإنه دليل الحقيقة.

ثانيها: إن لم يمكن دعوى ذلك ادعى أنه ظاهر بحسب عرف الاستعمال كما فى الألفاظ الشرعية والعرفية العامة والمجازات الراجحة بعرف الاستعمال.

ثالثها: أن يدعى ظهور أحد احتمالى اللفظ بسبب ما انضم إليه من القرينة من لفظ المستدل إن كان هناك قرينة لفظية وإلا فيدعى قرينة عقلية أو حالية.

فائدة: لا نظن أن المصنف أهمل التركيب فقد تقدم فى شروط حكم الأصل: أنه راجع إلى منع حكم الأصل أو منع العلة أو وجودها، ولا التعدية، وتعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة لرجوعها إلى المعارضة، فإنها معارضة خاصة.

(م): ثم المنع لا يعترض الحكاية بل الدليل، إما قبل تمامه لمقدمة منه أو بعده، والأول إما مجرد أو مع المستدل فلا نسلم كذا ولم لا يكون كذا أو إنما يلزم كذا، لو كان كذا وهو المناقضة وإنما احتيج لانتفاء المقدمة فغصب لا يسمعه المحققون، والثانى إما مع منع دليل بناء على تخلف حكمه فالنقض الإجمالى، أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول: ما ذكرت وإن دل فعندى ما ينفيه وينقلب مستدلاً.

(ش): لما أنهى القوادح شرع فى شرح ألفاظ يتداولها أهل الجدل، وذكر لها ضابطًا، وهو: أن المنع فى الدليل إما أن يمنع قبل تمامه لمقدمة من مقدماته، أو بعده والأول إما أن يكون مجردًا عن المستند أو مع المستند وهو المناقضة، ولهذا قال الجدليون: المناقضة منع مقدمة الدليل سواء ذكر معنى المستند أو لم يذكر، قالوا: ومسند المنع هو ما يكون المنع مبنيًا عليه لقوله: لا نسلم كذا أو لم لا يكون كذا، أو لا نسلم لزوم كذا، وإنما يلزم هذا أن لو كان كذا، وأشار بقوله: وإن احتيج إلى تفسير الغصب أى غصب منصب التعليل،

فهو عبارة عن تصدى المعترض لإقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل، وهو غير مسموع عند النظار لاستلزامه الخبط فى البحث، نعم يتوجه ذلك من المعترض بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة.

والثانى: أى وهو المنع بعد تمامه، فإما أن يكون مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه فهو النقض الإجمالى وإنما قيده بالإجمالى، لأن الجدليين عرفوا النقض: بتخلف الحكم عن الدليل ثم قسموه إلى إجمالى وتفصيلى فالإجمالى هو تخلف الحكم عن الدليل بالقدح فى مقدمة من مقدماته على التعيين والتفصيلى: هو تخلف الحكم فى مقدمة معينة من مقدماته وإما أن يكون مع تسليم الدليل والاستدلال مما ينافى ثبوت المدلول فهو المعارضة فهى تسليم للدليل وممانعة لدلالته.

وعلم منه أن المعارضة إنما تكون بعد تسليم الدليل، فلا يسمع منه بعدها منع، فضلاً عن سؤال الاستفسار[1] وتوجهه أن يقول المعترض: ما ذكره من الدليل، وإن دل على ما يدعيه فعندى ما ينفيه، أو يدل على نقيضه ويثبته بطريقته، وأشار بقوله: «**فينقلب مستدلاً**»، إلى الخلاف فى قبوله فلم يقبله بعضهم لما فيه من انقلاب دست المناظرة ضرورة المستدل معترضًا والمعترض مستدلاً، ولأن وظيفة المعترض الهدم لا البناء والصحيح قبوله، لأنها بناء بالعرض، هدم بالذات، والمستدل مدع بالذات معترض بالعرض والمعترض عكسه، فصارا كالمتخالفين مثاله: المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيعارضه قائلاً مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين.

(م): وعلى الممنوع الدفع بدليل فإن منع ثانيا فكما مر وهكذا وهلم إلى إفحام المعلم إن انقطع بالممنوع أو إلزام المانع بالانتهاء إلى ضرورى أو يقينى مشهور.

(ش): على المعلل وهو الممنوع دفع الاعتراض عنه بدليل ولا يكفيه المنع المجرد، فإن ذكر دليله، ومنع ثانيًا فكما سبق، وهكذا إلى أن ينتهى الأمر إما إلى الإفحام أو الإلزام، والإفحام عندهم عبارة عن انقطاع المستدل بالمنع أو المعارضة، والالتزام: عبارة: عن انتهاء دليل المستدل إلى مقدمات ضرورية أو يقينى مشهور، يلزم المعترض الاعتراض به، ولا يمكنه جحده فينقطع بذلك، فإذا الإلزام من المستدل للمعترض، والإفحام من المعترض للمستدل.

(م) خاتمة: القيام من الدين، وثالثها حيث يتعين.

(ش): الأقوال الثلاثة غريبة جدًّا وقد ظفرت بها فى المعتمد لأبى الحسين فقال: وأما

---

(١) فى الأصل «الاستفاد» وهو تصحيف وما أثبتناه مناسب للمعنى نسأل الله الصواب.

كون القياس دين الله فلا ريب فيه إذا عنى أنه ليس ببدعة، وإن أريد غير ذلك فعند الشيخ أبى الهذيل لا يطلق عليه، وذلك لأن اسم الدين يقع على من هو ثابت مستمر، وأبو على الجبائى يصف ما كان واجبًا منه بذلك وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبًا، والقاضى عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه، وكلام المصنف ظاهر فى ترجيح مقالة عبد الجبار والحق إن عنوا الأحكام المقصودة لأنفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك، فليس بدين، وإن عنوا ما تعبدنا به فهو دين.

(م): ومن أصول الفقه خلافًا لإمام الحرمين.

(ش): شبهته أن أصول الفقه: أدلته، وأدلته إنما تطلق على المقطوع بها والقياس لا يفيد إلا الظن وهذا ممنوع لأن القياس، قد يكون قطعيًّا سلمنا لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلته فقط وهذا ممنوع سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به.

(م) وحكم المقيس: قال ابن السمعانى يقال: إنه دين الله تعالى ولا يجوز أن يقال: قاله الله تعالى.

(ش): قال ابن السمعانى يقال: إنه دين الله تعالى أو دين رسوله ﷺ، ولا يجوز أن يقال: قول الله تعالى أو قول رسوله ﷺ[1].

(م): ثم هو فرض كفاية يتعين على مجتهد احتاج إليه.

(ش): القياس فرض كفاية مع تعدد المجتهدين، وفرض عين على من تعين عليه الاجتهاد مع ضيق الوقت، ومندوب فيما يجوز حدوثه، ولم يحدث بعد كغيره من الأدلة الشرعية، لا سيما، وقد ورد قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾ [الحشر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ [النساء: ٨٣]، والاعتبار اعتبار الشىء بغيره واجراء حكمه عليه والاستنباط إخراج المعنى المودع فى النص، وقول معاذ: أجتهد برأيى عند فقد الكتاب والسنة وإن كان خبر واحد تكلم فى سنده، لكن العلماء تلقوه بالقبول.

(م): وهو جلى وخفى، فالجلى: ما قطع فيه بنفى الفارق أو كان احتمالاً ضعيفًا، والخفى خلافه، وقيل: الجلى هذا، والخفى: الشبه، والواضح بينهما، وقيل: الجلى الأولى، والواضح المساوى، والخفى الأدون.

(ش): القياس ينقسم باعتبار القوة والضعف إلى جلى، وخفى، فالجلى ما قطع فيه

---

(١) ﷺ لا توجد بالأصل بل من نسختنا.

بنفى الفارق، أو كان احتمال الفارق فيه ضعيفًا، مثال الأول: إلحاق الأمة بالعبد فى التقويم على العتق، وكقياس الصبية على الصبى فى الأمر بالصلاة، فإنا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة فيه، ونقطع أن لا تفارق سوى ذلك. ومثال الثانى: إلحاق العمياء بالعوراء فى حديث المنع من التضحية بالعوراء ونقل ابن برهان أن فيهم من سمى الأول أجلى والثانى جليًّا، والخفى: بخلافه فيهما، ومن أصحابنا من قسمه إلى أقسام: جلى وواضح وخفى، فالجلى الأولى، والخفى قياس الشبه، والواضح ما بينهما، وقيل: الجلى ما كان ثبوت الحكم فى الفرع أولى من الأصل، الواضح ما كان مساويًا لثبوته فى الأصل كالنبيذ مع الخمر، والخفى[1] ما كان دونه كقياس اللينوفر[2] على الأرز لجامع الطعم، وكونه ينبت فى الماء وهذه أمور اصطلاحية.

(م): وقياس العلة ما صرح فيه بها، وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها، والقياس فى معنى الأصل الجمع بنفى الفارق.

(ش): ينقسم باعتبار العلة إلى: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس فى معنى الأصل، لأنه إما أن يكون بذكر الجامع أو بإلغاء الفارق، إن كان بذكر الجامع فذلك الجامع إن كان هو العلة فهو قياس العلة، سمى بذلك لكون المذكور فى الجمع بين الأصل والفرع يتضمن العلة؛ كقولنا فى المثقل: قتل عمد عدوانى فيجب فيه القصاص، كما فى صورة الجارح، ويسمى فى المنطق[3] بالقياس الجلى، وقياس التمثيل، وفى علم الكلام برد الغائب إلى الشاهد، وإن كان الجامع وصفًا لازما من لوازم العلة، وأثرًا من آثارها أو

---

(١) فى الأصل «الحنفى» وهو تصحيف وما أثبتناه موافق للسياق.

(٢) اللينوفر لم أقف عليه إلا أن قول الشارح يفيد أنه حبوب لها طعم الأرز يحتاج لزراعته ما يحتاجه الأرز من ماء.

(٣) المنطق: هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر، فهو علم عملى آلى، وأول من أحدثه للفلاسفة ارسطو طاليس الحكيم، وسماه تعليمات، وإنما هو جرده عن كلام القدماء الفلاسفة، وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط وربما عدها آلة العلوم، فقال: الموضوع فى العلم الإلهى هو الوجود المطلق ومسألة البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود، والموضوع فى العلم الطبيعى هو الجسم ومسألة البحث عن أحوال الجسم من حيث هو الجسم، والموضوع فى العلم الرياضى هو الأبعاد والمقادير وبالجملة الكمية من حيث أنها مجردة عن المادة ومسألة البحث عن أحوال الكمية من حيث هى الكمية، والموضوع فى العلم المنطق هى المعانى التى فى ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم.

انظر: الملل والنحل للشهرستانى، والتعريفات (صـ ٢٠٨)، حاشية البيجورى على متن السلم (صـ ٧٢).

حكمًا من أحكامها فهو قياس الدلالة، سمى بذلك لكون المذكور فى الجمع بينهما ليس عين العلة، بل شىء يدل عليها.

فمثال الأول[١]: قياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، وهى ليست نفس العلة، بل هى لازمة من لوازمها.

ومثال الثانى[٢]: قولنا فى المثقل قتل أثم به صاحبه من حيث كونه قتلاً فوجب أن يجب فيه القصاص كالجارح، فكونه آثما به ليس هو نفس العلة، بل أثر من آثارها.

ومثال الثالث: قولنا فى قطع الأيدى باليد قطع فوجب كوجوب الدية عليهم واجبًا كوجوب القصاص عليهم كما لو قتل جماعة واحدًا فوجوب الدية على المباشر ليس نفس العلة الموجبة للقصاص، بل هو حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص[٣]، بدليل اطرادها وانعكاسها، كما فى القتل العمد، والخطأ وشبه العمد، وإن كان بإلغاء الفارق فهو قياس فى معنى الأصل كإلحاق البول فى الكوز، وصبه فى الماء الدائم بالبول فيه، فى النهى عنه.

وقد سبق من المصنف تسميته تنقيح المناط، وهذه الأنواع متفق عليها بين القائلين بالقياس، لكن أبا الحسين فى المعتمد لما حكى عن الشافعى رضى الله عنه، تقسيم القياس إلى ما تحقق فيه العلة، وإلى ما لم يتحقق كإيجابه الجمعة على من هو خارج المصر إذا سمع النداء، ثم قال: ويبعد أن يستدل على الأحكام بطريق مستنبطة لا تحقق فيها العلة لأن العلة هى الطريق إلى الحكم، فما لا يتحقق لا يمكن التوصل فيه إلى الحكم؛ وقال إمام الحرمين فى باب التراجيح: حكينا خلافًا فيما هو فى معنى الأصل، هل يسمى قياسًا، والمختار إن كان فى اللفظ إشارة إليه فليس بقياس، كإلحاق الأمة بالعبد، وإلا فقياس، كإلحاق الكلب بلعابه فى التعدد والتعفير.

* * *



(١) أى إذا كان الجامع وصفا لازمًا من لوازم العلة.

(٢) أى إذا كان الوصف أثرًا من آثار العلة.

(٣) أى إذا كان الجامع حكمًا من أحكامها.

الكتاب الخامس

فى الاستدلال

وهو دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس فيدخل الاقترانى والاستثنائى، وقياس العكس.

(ش): لما انتهى الكلام فى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وكان الأئمة أجمعوا على أن الأدلة لا تنحصر فيها، وأنه ثم دليل شرعى غيرها، واختلفوا فى تشخيصه[١] من استصحاب، واستحسان، وغيرها، عقد هذا الكتاب لذلك، وإنما أفردوه عما قبله، لأن تلك الأدلة قام القاطع عليها ولم يتنازع المعتبرون فى شىء منها فكان قيامها لم ينشأ من اجتهادهم، بل أمر ظاهر، وأما العقود فى هذا الكتاب فهو شىء قاله كل إمام بمقتضى اجتهاده، وإنما سموه استدلالاً، لأنه فى وضع اللسان عبارة عن طلب الدليل، أو اتخاذه دليلاً كاستأجر أجيرًا أى اتخذه كما تقول احتج بكذا.

وعرفه فى الاصطلاح بما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس والمراد بقوله: **«ولا قياس»**، أى شرعى بالمعنى الخاص لا نفى القياس مطلقًا وإلا يخرج عنه القياس الاقترانى والاستثنائى، وهذا خلاف عنده فى الاستدلال، لا يقال: هذا تعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء؛ لأنه عرف الاستدلال ببعض الأنواع وهو ما ليس بنصه إلى آخره؛ لدخول الاستدلال وغيره تحت العام وهو ذكر الدليل[٢]، ولا يجوز التعريف بالمساوى كما لا يعرف الإنسان بأنه ليس بحمار ولا فرس، للاستواء فيهما، لأنا نسلم تساويهما، فإن النص والإجماع والقياس كل منهما مقدم معلوم فصارت أعرف من الاستدلال، فهو إذا تعريف للمجهول بالمعلوم.

واعلم: أن هذا اصطلاح حادث، وقد كان الشافعى رضى الله عنه، يسمى القياس استدلالاً، لأنه فحص ونظر، ويسمى الاستدلال قياسًا لوجود التعليل فيه حكاه أبو

(١) واختلفوا فى تشخيصه أى فى أنواعه فقيل هى ثلاثة: الأول: التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسا. الثانى: استصحاب الحال. الثالث: شرع من قبلنا. قالت الحنفية: ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان. وقالت المالكية: ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المسترسلة.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٦).

(٢) قوله: «ذكر الدليل» مقلوب فى الأصل ولعله من الناسخ وما أثبتناه هو صحيح.

الحسين فى المعتمد، وقوله: «**فيدخل فيه**»، أى فى هذا التعريف أمور منها القياس الاقترانى: وهو الذى لا تذكر النتيجة ولا نقيضها فى المقدمتين وهو مراد المنطقيين بقولهم: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر لقولنا: العالم حادث وكل حادث متغير[١]، فإنه متى سلم أن العالم متغير حادث، لزم من هذا القول لذاته من غير واسطة قضية أخرى لزومًا ذهنيًا، وإن كابر الخصم، وتلك القضية: العالم حادث؛ لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، والتغيير مستلزم للحدوث، وهو حجة فى العقليات على المشهور.

وفى الشرعيات: اختلف فيه فقيل: ليس بحجة إلا إذا تأيد بأحد الدلة الأربعة كما يقال: لو كان القيء ناقضًا للطهارة لكان قليله ناقضًا؛ لأن خروج الفجر يوجب[٢] الانتقاض كما فى السبيلين ومنها الاستثنائى: وهو ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورًا فيه كقولنا: إذا كان هذا إنسانًا فهو حيوان ولكن ليس هذا بحيوان فليس بإنسان، قال الله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] والتقدير، والله أعلم لو كان فى خلق السموات والأرض اجتماع آلهة لفسدتا لكن لم يتحقق الفساد، بل يقينًا منتظمين، فلم يكن خالقهما آلهة وسمى هذا والذى قبله بالقياس العقلى، ويختص الاستثنائى بالشرطيات. ووضع المقدم أعنى الملزم فيه غير منتج، وكذا رفع التالى أعنى اللازم ورفع المقدم ووضع التالى غير منتج لاحتمال عموم اللازم، كما يقال: لو كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، أو هذا ليس بحيوان فلا يكون إنسانًا، أما لو قلت: فليس هذا بإنسان فلا ينتج أنه ليس بحيوان، وكذا لو قلت: هذا حيوان، فلا ينتج أنه إنسان، ولما قلنا من عموم اللازم، فالقياس إذا لم ينتج فى مادة من المواد لا نعتمد عليه فى الإنتاج، مثال وضع المقدم: قوله تعالى: ﴿**ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلاً**﴾ [الأنعام: ٩]، أى لو جعلنا الرسول ملكا لجعلناه فى صورة رجل، وقد أنزل جبريل عليه السلام، فى صورة دحية، وأخرى فى صورة أعرابى، ولولا بيان محمد ﷺ، لالتبس عليهم الأمر، ومثال رفع التالى قوله تعالى: ﴿**وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض**﴾ [المؤمنون: ٩١]، أى لو كان مع الله آلهة لأفنى كل ما خلقه الآخر، ولعلا بعضهم على بعض. ومنها قياس العكس وهو إثبات نقيض حكم الشيء فى شيء آخر لافتراقهما فى العلة؛ كقولنا فى الصبح: لا تقصر شفع، فلا تصير

---

(١) فى الأصل «متغير حادث» وهو مقلوب وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) قوله: «لأن خروج الفجر يوجب» خطأ واضح ولعل الصواب الموافق للمعنى قبله وبعده «لأن خروج النجس يوجب».

وترًا كما أن الوتر لا يصير شفعًا يعنى صلاة المغرب، وحكى الشيخ أبو إسحاق فى الملخص: والاستدلال به وجهين لأصحابنا أصحهما وقال إنه المذهب أنه يصح، وقد استدل به الشافعى فى عدة مواضع ويدل عليه أن الله تعالى دل على التوحيد بالعكس، قال تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا**﴾ [النساء: ٨٢]، وهذه دلالة بالعكس فدل على أن ذلك طريق الأحكام: انتهى. وقد سبق من المصنف فى العكس ذكر حديث: «أيأتى أحدنا بضعه ويؤجر عليه».

(م) وقولنا: الدليل يقتضى أن لا يكون كذا خولف فى كذا لمعنى مفقود فى صورة النزاع فيبقى على الأصل.

(ش) الدليل الملقب بالنافى كقولنا: الدليل يقتضى تحريم قتل الإنسان مطلقًا إلا أنَّا خالفنا فى الأصل لمعنى يختص به، فيجب العمل بالدليل النافى فيما عداه، وكقولنا فى تزويج المرأة نفسها الدليل النافى للصحة موجود، وما خولف لأجله مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل وتقريره أن النكاح إذلال للمرأة فى إرقاق، والإنسانية تأبى ذلك إظهارًا لشرفها، وقد ظهر اعتبار ما ذكرناه فى السفاح غير أنا خالفنا هذا الدليل فيما إذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره، وهذا مفقود فى المرأة فوجب أن يبقى على مقتضى الدليل.

(م): وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه، كقوله الحكم يستدعى دليلاً وإلا لزم تكليف الغافل، ولا دليل بالسبر أو الأصل.

(ش): ومن أنواعه الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء دليله، وتقريره: أن الحكم الشرعى لابد له من دليل لأنه لو ثبت من غير دليل، فإما أن نكون مكلفين به أولا والثانى باطل لأنه لا معنى للحكم الشرعى إلا خطاب يتعلق بعقل المكلف والأول باطل أيضًا، لأن التكليف بالشىء من غير الشعور به، ومن غير طريق يفضى إلى الشعور به تكليف مالا يطاق فثبت أنه لو كان ثابتًا لكان عليه دليل، والدليل إما النص أو الإجماع أو القياس، وهو هنا منتف بالسبر أو بأن يقول شىء من هذه الملازمة غير موجود، إذ الأصل عدمه، والأصل بقاء ما كان على ما كان، وهذا ما اختاره البيضاوى، وجعله من جملة الأدلة وهو بناء على أن النفى حكم شرعى سواء استفدناه من دليل ناف أو انتفاء دليل مثبت وقد يتعين دليلاً فى بعض المسائل الأعوان سائر المسالك والاعتراض عليه بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

(م): وكذا قولهم وجد المقتضى أو المانع أو فقد الشرط خلافًا للأكثر.

(ش): من أنواع الاستدلال ما يقتصر فيه على إحدى المقدمتين اعتمادًا على شهرة الأخرى كقولنا: وجد المقتضى أى السبب فيوجد المسبب، أو وجد المانع فينتفى الحكم، أو فقد الشرط فينتفى الحكم فإنه ينتج بناء على مقدمة أخرى مقدرة وهى: قولنا: كل سبب إذا وجد وجد الحكم فأهملت لظهورها كما فى قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فإنه لولا إضمار وما فسدتا لأعقلت النتيجة مثال قولنا فى مسألة الأيدى باليد: وجد سبب وجوب القصاص فيجب على المستدل وظيفتان: إن بيان السبب وبيان وجوده، وقد اختلف فيه فقيل: ليس بدليل، بل دعوى دليل؛ لأن معنى قولنا: وجد السبب أنه وجد الدليل، فهو دعوى وجوده، وكذا الباقى، وقيل: بل دليل، فإنه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب والقائلون بهذا اختلفوا فى أنه استدلال أم لا؟ فقيل: إنه استدلال مطلقًا لدخوله فى تعريف الاستدلال، فإنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وقيل: إن أثبت السبب أو المانع أو الشرط بغير النص أو الإجماع أو القياس، فهو الاستدلال وإلا فلا، والأصح عند المصنف الأول لأن أحد الثلاثة حينئذ دليل على إحدى مقدمتى استدلال المثبت للحكم لا نفس الاستدلال.

(م) مسألة: الاستقراء بالجزئى على الكلى إن كان تامًا أى بالكل إلا صورة النزاع فقطعى عند الأكثر أو ناقصًا أى: بأكثر الجزئيات فظنى ويسمى إلحاق الفرد بالأغلب.

(ش): من أنواع الاستدلال الاستقراء(١) وهو ينقسم إلى تام، وناقص، فالتام: هو إثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى الكلى كقولنا: كل جسم متحيز، فإنا استقرينا جميع الأجسام كذلك، وهذا هو القياس القطعى المنطقى المفيد للقطع عند الأكثرين قال الهندى، وهو حجة بلا خلاف والناقص لثبات الحكم فى كلى لثبوته فى أكثر جزئياته من غير أن يبين العلة المؤثرة فى الحكم، وهو المسمى عند الفقهاء بإلحاق الفرد بالأعم الأغلب، وقد اختلف فيه، واختيار المتأخرين كالبيضاوى وصاحب الحاصل والهندى أنه يفيد الظن لا القطع؛ لاحتمال أن يكون ذلك الجزئى مخالفًا لباقى الجزئيات المستقراة.

وقال الإمام الرازى: الأظهر أنه لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل ثم بتقدير الحصول يكون حجة، وبهذا يعلم أن الخلاف فى أنه هل يفيد الظن لا فى أن الظن المستفاد منه

---

(١) الاستقراء لغة: التتبع من قولك استقريت البلاد إذا تتبعتها قرية فقرية، وبلدًا فبلدًا، وشرعًا هو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.

انظر: شرح التنقيح (صـ ٤٤٨)، شرح البيجور على متن السلم (صـ ٧٢).

هل يكون حجة؟ ومثاله تمسك أصحابنا فى أن الوتر ليس بواجب، لأنه يؤدى على الراحلة، وهذه مقدمة مجمع عليها، ثم قالوا: لا شيء من الواجبات يؤدى على الراحلة وتمسكوا وهذه المقدمة بالاستقراء، فقالوا: إنا استقرينا الواجبات من الصلوات أداء وقضاء فرأيناها لا تفعل على الراحلة وبقى من التقسيم إثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر بجامع، وهو القياس الشرعى، ويخالف الاستقراء الناقص فإنه حكم بمجرد ثبوته فى أكثر جزئياته.

(م) مسألة: قال علماؤنا: استصحاب[1] العدم الأصلى، والعموم أو النص إلى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقًا، وقيل: فى الدفع دون الرفع، وقيل: بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقًا، وقيل: ظاهر غالب، وقيل: ذو سبب ليخرج بول وقع فى ماء كثير فوجد متغيرًا واحتمل كون التغير به، والحق سقوط الأصل إن قرب العهد، واعتماده إن بعد.

(ش): أطلق جماعة من الأصوليين الخلاف فى الاستصحاب، والتحقيق أن للاستصحاب عندنا صورًا.

إحداها: استصحاب العدم الأصلى، وهو الذى عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم؛ كنفى وجوب صلاة سادسة وصوم شوال فالعقل يدل على وجوب انتفاء ذلك، لا لتصريح الشارع، لكن لأنه لا مثبت للوجوب، فيبقى على النفى الأصلى، لعدم ورود السمع وأصحابنا مطبقون على أنه حجة وفيه خلاف لغيرهم؛ كذا قال المصنف وغيره، لكن ذكر جماعة من أصحابنا لما ذكروا الأقوال فى الأفعال قبل ورود الشرع أن فائدة الخلاف أن من حرم شيئًا أو أباحه فسئل عن حجته فقال طلبت دليلاً فى الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة، هل يصح ذلك أم لا؟ ثم هل يلزم خصمه المحاجة لهذا القول أم لا؟.

ثانيها: استصحاب مقتضى العموم أو النص إلى أن يرد المخصص أو الناسخ، ولم

---

(١) الاستصحاب: معناه أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك لأمر ما لم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلانى قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء. قال الخوارزمى فى الكافى: وهو آخر مدار الفتوى فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الإجماع ثم فى القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد فى ثبوته فالأصل عدم ثبوته. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٧).

يختلف أصحابنا فى أنه حجة، ومنع ابن السمعانى من تسميته بالاستصحاب، قال: لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا الاستصحاب.

ثالثها: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه كالملك عند حصول السبب، وشغل الذمة عن قرض أو إتلاف، وهذا إن لم يكن حكمًا أصليًا فهو حكم شرعى دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعًا، ولولا أن الشرع دل على دوامه إلى أن يوجد السبب المزيل أو المبرئ لما جاز استصحابه، ولا نعرف فى الثلاثة خلافًا عندنا، ولهذا قال المصنف حجة مطلقًا، ونقل عن بعض المتكلمين أنه ليس بحجة، وعزاه الإمام للحنفية والموجود فى كتبهم: المذهب أنه حجة لإبقاء ما كان لأنه ترجيح جانب الوجود فى الوجود، وليس بحجة لإثبات أمر لم يكن ولهذا قالوا فى مسألة المفقود لا يرث ولا يورث منه، أما أنه لا يورث منه لإبقاء ما لى ما كان، والأصل الحياة.

وأما أنه لا يرث فباعتبار أنه لم يكن مالكًا لمال مورثه قبل هذه الحالة، والأصل دوامه، إذ فى الحياة شك وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «**وقيل: فى الدفع دون الدفع**»، وهو حسن، وينبغى أن يخرج عندنا وجهًا مثله، فإنه لو بلغ مصلحًا صالحًا لماله صالحًا لدينه ارتفع عنه الحجر، فلو عاد المفسق فى الدين دون المال فقال ابن سريج: يحجر عليه كما يستدام به الحجر، وقال الجمهور: لا يحجر، ويخالف الاستدامة، لأن الحجر كان ثابتًا، والأصل بقاؤه وهاهنا يثبت الإطلاق والأصل بقاؤه، فلا يلزم من الاكتفاء بالفسق للاستصحاب الاكتفاء به كترك الاستصحاب، ونظيره إذا ظهر لبنت تسع لبن فارتضع منه صغير حرم ولا يحكم ببلوغها.

قالوا: لأن احتمال البلوغ قائم، والرضاع كالنسب يكفى فيه الاحتمال، والمذهب وجوب فطرة العبد الغائب المنقطع الخبر، ولا يجوز إعتاقه عن الكفارة وأشار بقوله: «**وقيل: بشرط أن لا يعارضه**»، إلى أن شرط العمل بالأصل بالاتفاق أن لا يعارضه ظاهر، فإن عارضه ظاهر، فهى قاعدة الأصل، والظاهر المشهورة فى الفقه، وللشافعى فيما إذا تعارض أصل وظاهر قولان فى ترجيح أحدهما على الآخر؛ قال ابن عبد السلام فى القواعد: لا من جهة كونه استصحابًا، بل لمرجح ينضم إليه من خارج، ثم قيل: القولان يجريان دائمًا، وقيل غالبًا ثم قال: الأصح الأخذ بالأصل دائمًا، وقيل: غالبًا، والأول هو الذى أطلق الرافعى ترجيحه فى باب الاجتهاد فى الأوانى، قال: لأن الأصل أصدق وأضبط من الغالب الذى يختلف باختلاف الأزمان والأحوال، والنقل يعضده فقد حمل النبى ﷺ أمامة فى الصلاة، وكانت بحيث لا تحترز عن النجاسة. انتهى.

والتحقيق الأخذ بأقوى الظنين فيترجح الأصل جزمًا إن عارضه احتمال مجرد

كاحتمال حدث لمن تيقن الطهر بمجرد مضي الزمان وعلى الأصح: إن استند الاحتمال إلى سبب ضعيف عام كثياب مدمنى الخمر وطين الشوارع، ويرجح الظاهر، منها: إن استند إلى سبب منصوب شرعًا كالشهادة، تعارض الأصل براءة الذمة. وقوله: «**وقيل: مطلقًا**»، يشير إلى أن القائلين بالظاهر الغالب اختلفوا، فقيل: يشترط السبب، وقيل: مطلقًا إلا أنه أطلق السبب، وعلى الصحيح إن كان سببًا قويًا خاصًا، فحيوان يبول فى ماء كثير ثم يوجد متغيرًا، فإن استند إلى سبب، كما لو رأى ظبية تبول فى الماء الكثير وكان بعيدًا عن الماء فانتهى إليه فوجده متغيرًا وشك أنه تغير بالبول، أو بغيره فنص الشافعى رضى الله عنه، على أنه نجس، وتابعه الأصحاب إعمالاً للسبب الظاهر.

ومثله: ما لو جرح صيدًا وغاب عنه فوجده ميتًا، حل أكله على المشهور، وكذا لو جرح رجلاً، ومات فإنه يضمنه وإن جاز أن يموت بسبب آخر سواه لأنه قد وجد سبب يمكن الإحالة عليه، لكن يشكل على هذا ما لو جرح المحرم صيدًا ثم غاب عنه ثم وجده ميتًا، ولم يدر أمات بجراحته أم بحادث، فهل يلزمه جزاء كامل أم أرش الجرح فقط؟.

قولان أظهرهما فى زوائد الروضة، الثانى. قلت: ونص عليه فى الأم فلم يعمل السبب الظاهر، وما قال المصنف: إنه الحق ذكره القفال فى شرح التلخيص فى هذه المسألة، أى بول الظبية، فقال: هذا إذا رأى الماء قبل بول الظبية عن قرب متغير، فإن لم يعهده أصلاً أو طال عهده به، فهو طاهر عملاً بالأصل وذكره الجرجانى المعروف بالختن مثله فى شرح التلخيص، فقال: هذا إذا تعقب البول فإن لم يتعقبه بأن غاب عنه زمانًا ثم وجده متغيرًا لم يحكم عليه بالنجاسة؛ لأن إحالته على السبب الظاهر قد ضعف بطول الزمان.

(م): ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع فى محل الخلاف خلافًا للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى.

(ش) **الرابعة:** من صور الاستصحاب، استصحاب حال الإجماع فى محل الخلاف، وهو: أن يحصل الإجماع على حكم فى حال فيتغير الحال، ويقع الخلاف، فهل يستصحب حال الإجماع؟ هذا محل الخلاف بين أصحابنا، والأكثرون منهم الغزالى على أنه ليس بحجة، وما نقله ابن الحاجب عنه بخلاف مردود قال أصحابنا: والقول به فى موضع الخلاف يؤدى إلى التكافؤ لأنهما ما من أحد يستصحب حال الإجماع فى موضع الخلاف إلا ولخصمه أن يستصحب حال الإجماع فى مقابله، وبيانه أن من قال فى مسألة التيمم: إذا رأى الماء فى أثناء صلاته لا تبطل؛ لأنا أجمعنا على صحة صلاته فلا يبطل

الإجماع إلا بدليل، قيل له: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الصلاة ولا يسقط إلا بدليل.

(م): فعرف أن الاستصحاب ثبوت أمر فى الثانى لثبوته فى الأول لفقدان ما يصلح للتغير أما ثبوته فى الأول لثبوته فى الثانى فمقلوب، وقد يقال فيه: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتًا أمس لكان غير ثابت فيقضى استصحاب أمس بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك فدل على أنه الآن ثابت.

(ش): علم مما سبق أن الاستصحاب ثبوت أمر فى الثانى لثبوته فى الأول لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيرًا بعد البحث التام وأما ثبوته فى الأول لثبوته فى الثانى فهو الاستصحاب المقلوب، كما إذا وقع النظر فى هذا الكيل، هل كان على عهد رسول الله ﷺ، فيقال: نعم إذ الأصل موافقة الماضى للحال، قال الشيخ الإمام: ولم يقل الأصحاب به إلا فى مسألة واحدة فيمن اشترى شيئًا، وادعاه مدع وأخذه منه بحجة مطلقة، فقالوا: يثبت له به الرجوع على البائع بل لو باع المشترى، أو وهبه وانتزع الثانى المتهب أو المشترى منه كان للمشترى الأول الرجوع أيضًا، وهذا استصحاب الحال فى الماضى، فإنه البينة لا توجب الملك، ولكنها تظهره فيجب أن يكون الملك سابقًا على إقامتها، ويقدر له لحظة لطيفة.

ومن المحتمل انتقال الملك من المشترى إلى المدعى، ولكنهم استصحبوا مقلوبًا وهو عدم الانتقال منه قلت: قالوا به فى صور كثيرة بينتها فى غير هذا الموضع منها: لو قذفه فزنا المقذوف سقط الحد عن القاذف وأشار بقوله: «وقد يقال»، إلى أن الطريق فى الاستصحاب المقلوب أن يقول: لو لم يكن الحكم الثابت الآن ثابتًا أمس لكان غير ثابت، إذ لا واسطة، وإن كان غير ثابت فيقضى الاستصحاب بأنه الآن غير ثابت، فدل أنه كان ثابتًا أيضًا.

(م): مسألة لا يطالب النافى بالدليل إن ادعى علمًا ضروريًا وإلا فيطالب به فى الأصح.

(ش): النافى للشيء إن دل عليه أمر ضرورى لم يطالب بالدليل إذ الضروريات لا يذكر عليها الدليل، بل يثبته عليها، وإلا لكانت نظرية، وإ، لم يكن ضروريًا فاختلفوا فيه فذهب الأكثرون إلى أنه يجب عليه الدليل مطلقًا كما فى الإثبات وقيل: لا يجب عليه مطلقًا، وعزاه المصنف فى شرح المختصر للظاهرية والذى فى كتاب الإحكام لابن حزم أن عليه الدليل محتمًا، بقوله تعالى: ﴿**قل هاتوا برهانكم**﴾ [البقرة: ١١١]، ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [البقرة: ١٦٩].

والثالث: يجب في العقليات دون الشرعيات وأطلق الهندى حكاية الأقوال؛ ثم قال: لا يتجه فيها الخلاف؛ لأنه إذا أريد بالنافى من يدعى العلم أو الظن بالنفى فهذا يجب عليه الدليل؛ لأنه إذا لم يكن النفى معلومًا بالضرورة إذ الكلام مفروض فيه، إذ الضرورى لا يستدل عليه فإما أن يكون معلومًا بالنظر والاستدلال أو مظنونًا بالنظر فى العلامات والأمارات، وإلا استحال حصول العلم أو الظن، وعلى التقديرين يجب عليه ذكر ذلك، كما فى الإثبات وإن أريد من يدعى عدم علمه أو ظنه فهذا لا دليل عليه لأنه يدعى جهله بالشىء والجاهل بالشىء غير مطالب بالدليل على جهله.

(م): وهل يجب الأخذ بأقل المقول، وقد مر.

(ش): هذه المسألة قد مرت عند الإجماع السكوتى فلم يحتج لشرحها، وإنما ذكرها هنا لئلا يتوهم أنه أهملها وكان ينبغى له أن ينبه على دلالة الاقتران أيضًا فإنها من جملة أنواع الاستدلال، وقد مرت له فى تعقب الاستثناء الجمل.

(م): وهل يجب الأخذ بالأخف أو الأثقل فيه أو لا يجب شىء أقوال.

(ش): ذهب بعضهم إلى أن من جملة طرق الاستدلال الأخذ بأخف القولين وأنه واجب على المكلف كما قيل هناك: يجب الأخذ بأقل ما قيل لقوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر**﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، ويرجع حاصل هذا أن الأصل فى الملاذ الإذن والمضار المنع، أو الأخف فيهما هو ذلك، وذهب بعضهم إلى أن الأخذ بأثقل القولين واجب كما قيل هناك يجب بالأكثر، لأنه أكثر ثوابًا، فكان المصير إليه واجبًا، لقوله تعالى: ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾ [البقرة: ١٤٨]، ومنهم من لم يوجب الأخذ بشىء.

واعلم: أن هذه المسألة قد تكون فى المذاهب وقد تكون بين أقوال الرواة، وقد تكون بين الاحتمالات التى تتعارض أماراتها.

(م): مسألة اختلفوا هل كان المصطفى ﷺ، متعبدًا قبل النبوة بشرع، واختلف

---

(١) حديث «لا ضرر ولا ضرار» رواه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده (٣١٣/١)، عن ابن عباس رضى الله عنه، ورواه بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار» ابن ماجه فى سننه (٣٤٠، ٣٤١)، البيهقى فى السنن الكبرى (٧٧/٣)، (٢٣٧/٤)، قال النووى ورواه مالك فى الموطأ مرسلا، عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوى بعضها بعضا، قال النووى: حديث حسن، ورواه الحاكم فى المستدرك (٥٨/٢)، الطبرانى فى المعجم الكبير (٨١/٢)، (٣٠١/١١).
انظر: الأربعين النووية (صـ ٧٤).

المثبت فقيل: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى ﷺ، وما ثبت أنه شرع أقوال والمختار الوقف تأصيلاً وتفريعًا وبعد النبوة المنع.

(ش): في المسألة بحثان أحدهما فيما كان النبي ﷺ قبل أن يبعث برسالته، قال إمام الحرمين: وهذا يرجع فائدته إلى ما يجرى مجرى التواريخ، وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب:

أحدها: أنه كان قبل النبوة متعبدًا بشرع، واختاره ابن الحاجب والبيضاوي وضبط المصنف بخطه متعبدًا بفتح الباء وعلى هذا، فقيل: كان على شريعة آدم وقيل: نوح، وقيل: إبراهيم وقيل: موسى، وقيل: عيسى ﷺ، وقال بعضهم: ما ثبت أنه شرع من غير تخصيص.

والثاني: لم يكن قبل البعثة متعبدًا بشيء أصلاً، ونقله القاضي عن جمهور المتكلمين واختلف القائلون به هل انتفى ذلك عقلاً لما فيه من التنفير عنه أو نقلاً وعزاه القاضي عياض، لحذاق أهل السنة فإنه لو كان لنقل ولتداولته الألسنة.

والثالث: الوقف وبه قال إمام الحرمين[(١)] والغزالي والآمدي: وهو المختار وقد اعتمد القاضي على ما ذهب إليه أنه لم يقع، ولكنه غير ممتنع عقلاً فإنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره لها لما بعثه نبيًّا، ولتحدث أحد بذلك في زمانه وبعده، وعارض ذلك إمام الحرمين بأنه لو لم يكن على دين أصلاً لنقل، لأن ذلك أبدع وأبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي، قال: فقد تعارض الأمران والوجه أن يقال: كانت العادة انخرقت لسيدنا رسول الله ﷺ في أمور منها: انصراف همم الناس عن أمر دينه والبحث عنه، ولا يخفى أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو بالنسبة للفروع التي تختلف فيها الشرائع، أما ما اتفقوا عليه كالتوحيد فلا شك في حصوله للكل قبل النبوة[(٢)].

---

(١) قال إمام الحرمين: هذه المسألة لا تظهر لها فائدة بل تجرى مجرى التواريخ المنقولة ووافقه المازري والماوردي وغيرهما، قال الشوكاني: وهذا صحيح فإنه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الأمة ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٣٩).

(٢) قال الشوكاني: وأقرب هذه الأقوال قول من قال إنه كان متعبدًا بشريعة إبراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها عاملا بما بلغ إليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكما تفيده الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم، بعد البعثة باتباع تلك الملة فإن ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة=

الثاني: وهو نظير الخلاف فى التى قبلها فى أنه ﷺ، هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله، والخلاف هنا مع من لم ينفه فيما قبله، وأما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعدها بطريق أولى، وقد ذهب الأكثرون منا والمعتزلة إلى أنه لم يكن متعبدًا بشرع أصلاً ثم افترقوا، فقالت المعتزلة: إن التعبد غير جائز عقلاً لتضمنه نقيضه فى شرعنا، وقال آخرون العقل لا يحيله ولكنه يمنع شرعًا واختاره الإمام والآمدى، وقالت طائفة: كان متعبدًا بما لم ينسخ من شرع من قبله، على أنه موافق لا متابع، واختاره ابن الحاجب قال إمام الحرمين: وللشافعي رضى الله عنه ميل إلى هذا وبنى عليه أصلاً من أصوله فى كتاب الأطعمة وتابعه معظم أصحابه[1].

=لم يكن إلا عليها انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٤٣٩).

(١) قلت: ولشيخ الإسلام ابن تيمية فى هذه المسألة كلام جامع كالدرر واللآلىء فى كتابه اقتضاء الصراط المستقيم أنقل منه باختصار ما أستطيع على أن يرجع القارئ له فى موضعه قال رحمه الله: قيل: أما المعارضة بكون شرع من قبلنا شرعًا لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه: فذاك مبنى على مقدمتين كلتاهما منفية فى مسألة التشبه بهم: إحداهما: أن يثبت أن ذلك شرع لهم بنقل موثوق به، مثل أن يخبرنا الله فى كتابه، أو على لسان رسوله، أو ينقل بالتواتر، ونحو ذلك. فأما بمجرد الرجوع إلى قولهم، أو إلى ما فى كتبهم، فلا يجوز بالاتفاق. والنبى ﷺ وإن كان قد استخبرهم فأخبروه، ووقف على ما فى التوراة، فإنما ذلك لأنه لا يروج عليه باطلهم، بل الله سبحانه يعرف ما يكذبون مما يصدقون كما أخبرهم بكذبهم غير مرة، وأما نحن فلا نأمن أن يحدثوا بالكذب، فيكون فاسق، بل كافر، قد جاءنا بنبأ فاتبعناه، وقد ثبت فى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم».

المقدمة الثانية: أن لا يكون فى شرعنا بيان خاص لذلك، فأما إذا كان فيه بيان خاص بالموافقة، أو بالمخالفة، استغنى عن ذلك فيما ينهى عنه من موافقتهم، ولم يثبت أنه شرع لمن كان قبلنا. وإن ثبت، فقد كان هدى نبينا صلى الله عليه وسلم وأصحابه بخلافه، وبهم أمرنا نحن أن نتبع ونقتدى، وقد أمرنا نبينا صلى الله عليه وسلم أن يكون هدينا مخالفًا لهدى اليهود والنصارى، وإنما تجئ الموافقة فى بعض الأحكام العارضة لا فى الهدى الراتب، والشعار الدائم، ثم ذكر شيخ الإسلام شرطًا لذلك وما جاء فى حديث عاشوراء ثم أجاب عن أنه ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشىء من وجوه.

أحدها: أن هذا كان متقدما، ثم نسخ الله ذلك وشرع له مخالفة أهل الكتاب، وأمره بذلك وساق الأدلة على ذلك.

الثانى: لو فرضنا أن ذلك لم ينسخ فالنبى ﷺ وهو الذى كان له أن يوافقهم. لأنه يعلم حقهم من باطلهم بما يعلمه الله إياه، ونحن نتبعه. فأما نحن فلا يجوز لنا أن نأخذ شيئًا من الدين عنهم، لا من أقوالهم، ولا من أفعالهم بإجماع المسلمين المعلوم بالإضرار من دين الرسول ﷺ. ولو=

(م): مسألة حكم المنافع والمضار قبل الشرع مر وبعده الصحيح أن أصل المضار التحريم، والمنافع الحل، قال الشيخ الإمام إلا أموالنا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام».

(ش): حكم المنافع والمضار فيما قبل الشرع مر فى أول الكتاب عند قوله: **«ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده»**[١]. والكلام الآن فيما بعد ورود الشرع، والأصل فى المنافع الإذن وفى المضار التحريم خلافًا لبعضهم[٢]، لنا قوله تعالى:

=قال رجل: يستحب لنا موافقة أهل الكتاب الموجودين فى زماننا لكان قد خرج عن دين الأمة.

الثالث: الكلام إنما هو فى أنا منهيون عن التشبه بهم فيما لم يكن سلف الأمة عليه. فأما ما كان سلف الأمة عليه: فلا ريب فيه سواء فعلوه أو تركوه. فإنا لا نترك ما أمر الله به لأجل أن الكفار تفعله. مع أن الله لم يأمرنا بشيء يوافقونا عليه إلا ولابد فيه من نوع مغايرة يتميز به دين الله المحكم عما قد نسخ أو بدل. ثم قال رحمه الله: ثم اعلم أن أعمالهم ثلاثة أقسام: قسم مشروع فى ديننا. مع كونه كان مشروعًا لهم، أو لا نعلم أنه كان مشروعا لهم، لكنهم يفعلونه الآن. وقسم كان مشروعا، ثم نسخة شرع القرآن. وقسم لم يكن مشروعا بحال، وإنما هم أحدثوه. انتهى.

انظر: اقتضاء الصراط المستقيم [صـ ١٦٩، ١٨٠].

(١) قال: الشوكانى، قالت الأشعرية: لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان، وقالت المعتزلة: إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم فى ذلك.

انظر: تفصيل ذلك فى إرشاد الفحول (صـ ٧)، الإحكام للآمدى (١/١٣٤)، المنخول (صـ ١٩).

(٢) قال الشوكانى: وذهب الجمهور إلى أنه لا يعلم حكم الشيء إلا بدليل خصه أو يخص نوعه فإذا لم يوجد دليل كذلك فالأصل المنع، وذهب الأشعرى وأبو بكر الصيرفى وبعض الشافعية إلى الوقف بمعنى لا يدرى هل هنا حكم أم لا، وصرح الرازى فى المحصول أن الأصل فى المنافع الإذن وفى المضار المنع، احتج الأولون بقوله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ فإنه أنكر على من حرم ذلك فوجب أن لا تثبت حرمته وإذا لم تثبت حرمته امتنع ثبوت الحرمة فى فرد من أفراده لأن المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة فى فرد من أفراده لثبتت الحرمة فى زينة الله وفى الطيبات من الرزق، وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت إباحته واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ وليس المراد من الطيب الحلال وإلا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يقتضى حل المنافع بأسرها، وأحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة﴾ الآية =

.. ..

=فجعل الأصل الإباحة، والتحريم مستثنى، وبقوله سبحانه: ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه﴾.

وبما ثبت فى الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبى وقاص عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شيء فحرم على السائل من أجل مسألته»، وبما أخرجه الترمذى وابن ماجه عن سلمان الفارسى قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والخبز والفراء قال: «الحلال ما أحله الله فى كتابه والحرام ما حرمه الله فى كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»، واحتجوا أيضًا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لا يمتنع كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بظل الجدار، ولا يرد على هذا الدليل ما قيل إنه يقتضى إباحة كل المحرمات لأن فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك ويقتضى سقوط التكاليف بأسرها ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله ولا على المنتفع ولا انتفاع بالمحرمات وبترك الواجبات لضرره ضررًا ظاهرًا لأن الله سبحانه قد بين حكمها وليس النزاع فى ذلك إنما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخصه أو يخص نوعه، واحتجوا أيضًا بأنه سبحانه إما أن يكون خلقه لهذه الأعيان لحكمة أو لغير حكمة.

والثانى باطل لقوله: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾، وقوله: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾، والعبث لا يجوز على الحكمة، فثبت أنها مخلوقة لحكمة، ولا تخلو هذه الحكمة إما أن تكون لعود النفع إليه سبحانه أو إلينا والأول باطل لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل فثبت أنه إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون إليها وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان فإن منع منه فإنما هو يمنع منه لرجوع ضرره إلى المحتاج إليه وذلك بأن ينهى الله عنه فثبت أن الأصل فى المنافع الإباحة.

وقد احتج القائلون بأن الأصل المنع بمثل قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ وهذا خارج عن محل النزاع فإن النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه، وأما ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف، واحتجوا أيضا بقوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾ قالوا فأخبر الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس إلينا وإنما هو إليه فلا نعلم الحلال والحرام إلا بإذنه. ويجاب عن هذا بأن القائلين بأصالة الإباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم بل قالوه بالدليل الذى استدلوا به من الكتاب والسنة كما تقدم فلا ترد هذه الآية عليهم، ولا تعلق لها بمحل النزاع، واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت فى دواوين الإسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات» قال فأرشد صلى الله عليه وآله وسلم إلى ترك ما بين الحلال والحرام لو لم يجعل الأصل فيه أحدهما ولا يخفاك أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الأصل المنع فإن استدل به القائلون بالوقف، فيجاب عنه بأن الله سبحانه قد بين حكم ما سكت عنه بأنه=

﴿خلق لكم ما فى الأرض جميعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ذكره فى معرض الامتنان، فلو لم يجز لم يمتن به، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» وأطلق الجمهور أن الأصل فى المنافع الإباحة، قال والد المصنف: ولك أن تقول الأموال من جملة المنافع، والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم ...»[1] الحديث، وهو أخص من الدلائل المتقدمة التى استدلوا بها على الإباحة، فيكون قاضيًا عليها إلا أنه أصل طارئ على أصل سابق، فإن المال من حيث كونه من المنافع الأصل فيه الإباحة بالدلائل السابقة، ومن خصوصيته الأصل فيه التحريم بهذا الحديث.

(م): مسألة الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون، وفسر بدليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، ورد بأنه إن تحقق فمعتبر، وبعدول عن قياس إلى أقوى ولا خلاف فيه، أو عن الدليل إلى العادة، ورد بأنه إن ثبت أنها حق فقد قام دليلها، وإلا ردت فإن تحقق استحسان مختلف فيه كمن قال به فقد شرع.

(ش): حكايته القول به عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى خاصة يقدح فى حكاية ابن الحاجب له عن الحنابلة أيضًا وذكر أبو الخطاب الحنبلى قول أحمد: أصحاب أبو حنيفة إذ قالوا شيئًا خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا وندع القياس، فيدعون ما يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه، قال أبو الخطاب: وعندى أنه أنكر عليهم الاستحسان من غير دليل، فلو كان عن الدليل لم ينكره؛ لأنه

=حلال بما سبق من الأدلة وليس المراد بقوله وبينهما أمور مشتبهات إلا ما لم يدل الدليل على أنه حلال طلق أو حرام واضح بل تنازعه أمران أحدهما يدل على إلحاقه بالحلال والآخر يدل على إلحاقه بالحرام كما يقع ذلك عند تعارض الأدلة أما ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه كما تقدم فى حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث فى رسالة مستقلة فليرجع إليها.
قلت: الرسالة اسمها كشف الشبهات عن المشتبهات فى كتاب الرسائل السلفية، واستدلوا أيضا بالحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام» الحديث، ويجاب عنه بأنه خارج عن محل النزاع لأنه خاص بالأموال التى قد صارت مملوكة لمالكيها ولا خلاف فى تحريمها على الغير وإنما النزاع فى الأعيان التى خلقها الله لعباده ولم تصر فى ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات التى لم ينص الله عز وجل على تحريمها إلا بدليل عام ولا خاص وكالنباتات التى تنبتها الأرض مما لم يدل دليل على تحريمها ولا كانت مما يضر مستعمله بل مما ينفعه. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦).

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (١/٥٢)، (٢/٦١٩)، مسلم فى صحيحه (٢/٨٨٦)، (٣/١٤٠٥).

حق وهو معنى قوله: أنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه، أى أنا أترك القياس بالخبر وهو الاستحسان بالدليل وقال القاضى عبد الوهاب: ليس بمنصوص عن مالك إلا أن كتب أصحابنا مملوءة بذكره، والقول نص عليه ابن القاسم وأشهب، وغيرهما. انتهى.

ولابد أولاً من تبيين المراد بالاستحسان، وذكر المصنف ثلاث مقالات لهم:

الأولى: أنه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر أن يفوه به، ورده ابن الحاجب بأنه لم يتحقق كونه دليلاً فمردود اتفاقًا، وإن تحقق فمعتبر اتفاقًا ورده البيضاوى بأنه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه عن فاسده، فإن ما ينقدح فى نفس المجتهد قد يكون وهمًا لا عبرة له.

الثانية: أنه عدول عن قياس إلى قياس أقوى، ولا خلاف فيه أى أن أقوى القياس معمول به عند التعارض.

الثالثة: أنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير الماء، وشرب الماء من السقاء، ورد بأن العادة إن ثبت جريانها بذلك فى زمنه عليه الصلاة والسلام فهو ثابت بالسنة[1] وفى زمانهم من غير إنكار فهو إجماع وإلا فهو مردود وظهر بهذا أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه، فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع وهو بتشديد الراء أى لو جاز أن يستحسن بغير دليل لكان هذا نصب شريعة على خلاف ما أمر الله به ورسوله [صلى الله عليه وسلم][2] لأنه لا دليل عليه يوجب تركه.

(م): أما استحسان الشافعى التحليف على المصحف والخط فى الكتابة ونحوها فليس منه.

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن الشافعى استحسن فى مسائل كثيرة، وجوابه يعلم مما سبق وأن الخلاف لفظى راجع إلى معنى التسمية، وأن المنكر عند أصحابنا، إنما هو جعل الاستحسان أصلاً من أصول الشريعة مغايرًا لسائر الأدلة، أما استعمال لفظ الاستحسان مع موافقة الدليل فلا ينكر، فقد قال الشافعى: أستحسن التحليف على المصحف وأستحسن أن يترك للمكاتب شىء من نجوم الكتابة، وحسن أن

(١) فى الأصل «بمالسنة» بدلا من «ثابت بالسنة» وهو خطأ واضح وما أثبتناه مناسب للسياق.

(٢) ما بين المعقوفتين ليس بالأصل وأثبتناه لحاجتنا للصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

يضع أصبعيه فى صماخى أذنيه إذا أذن واستحسن فى المتعة ثلاثين درهما، ونحو ذلك فلم يرد الشافعى رضى الله عنه أن دليل هذه الأمور الاستحسان.

ألا ترى أنه لم يوجب التحليف، ولا الخط، وإنما استحسن ذلك لمآخذ فقهية لا من الاستحسان المجرد كيف؟ والشافعى من أشد المنكرين للاستحسان؟ وقال: من استحسن فقد شرع[1]. هذا حاصل ما أجاب به الأصحاب، لكن رأيت فى سنن الشافعى رضى الله عنه وقد ذكر خيار الشفعة ثلاثًا وقال الشافعى: قلت: هذا استحسان منى ليس بأصل، ولابد من تأويله[2].

(م): مسألة قول الصحابى رضى الله عنه على الصحابى غير حجة وفاقًا، وكذا على غيره؛ قال الشيخ الإمام: إلا فى التعبدى، وفى تقليده قولان لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون.

(ش): مذهب الصحابى المجتهد ليس بحجة على صحابى آخر اتفاقًا، سواء كان مجتهدًا أم لا، أما إن كان فواضح وأما إن لم يكن فوظيفته التعليل، وليس قول المجتهد حجة فى نفسه، وإنما لم يقل المصنف مذهب الصحابى العالم كما قيده بعض الحنابلة، لأن العامى لا قول له، لأنه صادر عن غير نظر، ونقله الاتفاق تابع فيه ابن الحاجب وغيره. لكن الشيخ أبا إسحاق فى اللمع، قال: إذا اختلفوا على قولين ينبنى على القولين فى أنه حجة أم لا، فإن قلنا: ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على بعض ولم يجز تقليد واحد منهما، بل يرجع إلى الدليل، وإن قلنا: إنه حجة فيها فهما دليلان تعارضا يرجح أحدهما على الآخر بكثرة العدد من أحد الجانبين أو يكون فيهما إمام. انتهى.

وأما قول الصحابى هل يكون حجة على غير الصحابى اختلفوا فيه وللشافعى، وأحمد

---

(١) وفى رواية عن الشافعى أنه قال: القول بالاستحسان باطل، وقال الشافعى فى الرسالة الاستحسان تلذذ ولو جاز لأحد الاستحسان فى الدين لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ولجاز أن يشرع فى الدين فى كل باب وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعًا. انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (ص٢٤٠، ٢٤١).

(٢) قلت: تتبعت ما نسبه الشارح للشافعى فى مسألة الخيار فوجدته ليس من كلام الشافعى وإنما عزاه الشافعى إلى ابن ابن ليلى، ومن أراد الوقوف على كلام الشافعى فى إبطال الاستحسان فعليه بالرجوع إلى كتاب إبطال الاستحسان من الأم فى الجزء السابع من صحفة ٢٦٧ إلى ٢٧٧، وكذلك الرجوع إلى باب الاستحسان من الرسالة ففيهما ما يقنع بأن الشافعى أنكر الاستحسان انتهى.
انظر: الأم جـ٧ صفحة (١١٤) باب الشفعة.

قولان، والجديد أنه ليس بحجة وادعى الشيخ الإمام أن الشافعي استثنى من قوله في الجديد ليس بحجة الأمر التعبدى الذى لا مجال للقياس فيه، قال: لأن الشافعي، قال في اختلاف الحديث: روى عن على رضى الله عنه «أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات»[1] ولو ثبت ذلك عن على قلت به؛ فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه نقله توقيفًا. هذا كلام الشافعي.

وذكر الأصوليون هذا من تفاريق القديم فالظاهر أنه حجة قديما وجديدا؛ لأنه يفيد ظنا لا معارض له. قلت: ولا نقل عن المصنف ووالده فى ذلك، وقد جزم به ابن الصباغ فى كتاب الإيمان من كتابه المسمى بالكامل والإمام فى المحصول فى باب الأخبار وإذا قلنا إنه ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده ينبنى على أنه هل يجوز للمجتهد تقليد المجتهد؟ فإن جوزناه مطلقا فتقليد الصحابى أولى، وإن منعناه ففى الصحابة ثلاثة أقوال للشافعي الجديد: أنه لا يجوز مطلقًا، الثانى: يجوز، والثالث وهو قديم: إن انتشر جاز وإلا فلا وأما غير المجتهد من العامة فهل يجوز لهم تقليده وهو مراد المصنف؟.

فيه خلاف حكاه إمام الحرمين وقال: إن المحققين على الامتناع، وليس هذا؛ لأنهم دون المجتهد من غير الصحابة، فهم أجل قدرًا بل لأن مذاهبهم لا يوثق بها فإنها لم تثبت حق الثبوت، كما تثبت مذاهب الأئمة الذين لهم أتباع وبهذا جزم ابن الصلاح فى كتاب الفتيا، وزاد أنه لا يقلد التابعين أيضًا ولا غيرهم ممن لم يدون مذهبه وأن التقليد يتعين للأئمة الأربعة دون غيرهم؛ لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها، وأما غيرهم فنقلت عنهم الفتاوى مجردة، فلعل لها مكملاً أو مقيدًا أو مخصصًا لو انبسط كلام قائله لظهر خلاف ما يبدو منه، بخلاف هؤلاء الأربعة فامتناع التقليد إذن لتعذر نقل حقيقة مذهبهم وذهب غيرهم إلى أنهم يقلدون لأنهم قد نالوا رتبة الاجتهاد، وهم بالصحبة. يزدادون رفعة، قال المصنف: وهذا هو الصحيح عندى غير أنى أقول: لا خلاف بين الفريقين فى الحقيقة، بل إن تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقًا وإلا فلا لا لكونه لا يقلد بل لأن مذهبه لم يثبت حق الثبوت.

قلت: الخلاف يتحقق من وجه آخر ذكره ابن برهان فى الأوسط فقال: تقليد الصحابة مبنى على جواز الانتقال فى المذاهب فمن منعه منع تقليدهم؛ لأن فتاويهم لا يقدر على استحضارها فى كل واقعة، وإلى العلة الأولى أشار المصنف بقوله: لارتفاع الثقة بمعرفة مذهبه إذ لم يدون والمأخذ الذى ذكره ابن برهان للمنع حسن أيضًا، وما

---

(١) رواه البيهقى فى سننه (٣٤٣/٣) كتاب الاستسقاء.

ذكره فى هاتين المسألتين أعنى الحجة والتقليد قد صرح به الغزالى والرازى والآمدى، وغيرهم وأفردوا لكل حكم مسألة فتوهم صاحب الحاصل، خلاف ذلك وخلط مسألة بمسألة وتابعه عليه البيضاوى فوقع فى الغلط، ولا يلزم من كون قوله غير حجة أن لا يقلد ألا ترى إلى المقلدين غيرهم، فإنهم يقلدون، وليست أقوالهم بحجة.

(م): وقيل حجة فوق القياس فإن اختلف صحابيان فكدليلين، وقيل: دونه، وفى تخصيصه العموم قولان، وقيل: حجة إن انتشر، وقيل: إن خالف القياس، وقيل: إن انضم إليه قياس تقريب وقيل: قول الشخص فقط وقيل: الخلفاء الأربعة، وعن الشافعى إلا عليًا رضى الله عنه.

(ش): يخرج مما سبق ثلاثة أقوال **أحدها:** أنه غير حجة مطلقًا.

والثانى: غير حجة إلا فى التعبد.

والثالث: غير حجة ولكن يصلح للتقليد.

والرابع: عن القديم أنه حجة مطلقًا يقدم على القياس، وهو قول مالك وأكثر الحنفية وعلى هذا فإن اختلف صحابيان كان كدليلين تعارضا فيرجح أحدهما بدليل.

والخامس: حجة دون القياس وعلى هذا فتخصيص العموم حكاها الرافعى فى الأقضية بلا ترجيح، أحدهما: الجواز؛ لأنه حجة شرعية، والثانى: المنع؛ لأنه محجوج بالعموم وقد كانت الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم، قال المصنف: وهذه المسألة غير التى سبقت فى باب التخصيص حيث قلنا: إن العام لا يخص بمذهب الراوى، ولو كان صحابيًّا، أى سواء كان قوله حجة أولا، والمذكور هنا: أنا إن فرعنا على أن قوله حجة دون القياس ففى التخصيص به قولان، وهذا سواء كان الصحابى راويًا أم لا قلت: لكن قوله فى الأول لا يخص به سواء كان قوله حجة أم لا فيه نظر، فإن الشيخ أبا إسحاق وغيره قالوا هناك: إن قلنا قوله ليس بحجة امتنع التخصيص به قطعًا، وإن قلنا: حجة، ففى التخصيص به وجهان، وإنما جعل المصنف الوجهين مفرعين على القول بأنه حجة دون القياس وإن أطلقها مرة؛ لأنهما لو كانا مفرعين على أنه حجة فوق القياس لم يجز خلاف عندنا فى التخصيص به، وإذا قطع الشافعى رضى الله عنه وغيره من الأئمة قبولهم بجواز التخصيص بالقياس فلئن يخص بما فوقه أولى.

والسادس: إن انتشر ولم يخالف فهو حجة ونقله الأصوليون عن القديم أيضًا لكن قال ابن الصباغ فى العدة: إنما احتج الشافعى بقول عثمن فى الجديد فى مسألة البراءة من العيوب، لأن مذهبه أنه إذا انتشر ولم يظهر له تخالف كان حجة. انتهى. واعترض

الغزالي، وقال: السكوتي ليس بقول فأي فرق بين إن انتشر أو لا قال الهندي: والعجب منه فإنه تمسك بمثل هذا الإجماع في القطع على أن خبر الواحد والقياس حجة، ولعله إنما قال ذلك لاعتقاده أن حجته لو قيل بها ليس على طريق الإجماع بل بغيره وهو الحق، وحينئذ فلا يكون لسكوت الغير في حجته مدخل.

والسابع: إن خالف القياس كان حجة، وإلا فلا، وقال ابن برهان في الوجيز: إنه الحق البين، وإن نصوص الشافعي رحمه الله ورضي عنه يدل عليه.

والثامن: حجة إن انضم إليه قياس التقريب حكاه الماوردي قولاً للشافعي.

والتاسع: قول الشيخين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما حجة دون غيرهما.

والعاشر: قول الخلفاء الأربعة حجة دون غيرهم وإذا تأملت هذه المذاهب عرفت أن بعضها ينظر إلى القائلين كهذا وما فعله، وبعضها إلى صفة القول كالثلاثة التي قبلهما.

والحادي عشر: قول الخلفاء الأربعة إلا عليًّا، وهذا أخذوه من قول الشافعي في الرسالة القديمة أن الصحابة إذا اختلفوا وفي إحدى الطريقين أبو بكر أو عمر أو عثمان رجح ولم يذكر عليًا فاختلف أصحابنا على ثلاثة أوجه حكاها القفال في أول شرح التلخيص.

أحدها: أن حكمة حكمهم وإنما تركه اختصارًا أو اكتفاء بذكر الأكثر، وهذا ما اختاره ابن القاضي فقال: قاله يعني الشافعي في أبي بكر وعمر وعثمان نصا وقلته في عليٍّ تخريجًا.

والثاني: إنما لم يذكره لأنه كان يرمى بالتشيع فأراد نفي الريبة عن نفسه، وهذا ساقط.

والثالث: وصححه القفال وجماعة أنه إنمَا لم يذكره لأنه ليس في قوله من القوة والحجة، كما في قولهم: وليس ذلك لتقصير في قوته الاجتهادية معاذ الله بل قالوا: وسبب ذلك أن الصحابة كانوا كثيرين إذ ذاك، وكان الخلفاء الثلاثة تستشيرهم كما فعل أبو بكر رضي الله عنه في مسألة الجدة[1] وعمر رضي الله عنه في الطاعون وغير

---

(١) مسألة الجدة: عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال: مالك في كتاب الله تعالى شيء، وما علمت لك في سنة نبي الله ﷺ شيئًا فارجعي حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ فأعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن سلمة فقال مثل ما قال المغيرة، فأنفذه. رواه أبو داود في سننه بهذا اللفظ (٣/ ٣١٧)، ورواه بألفاظ متقاربة الإمام مالك في الموطأ (٢/٥١٣)، الدارمي في=

ذلك فكان قول كل منهم كقول أكثر الصحابة، ولما آل الأمر إلى على رضى الله عنه خرج إلى الكوفة، وما مات خلق من الصحابة رضى الله عنهم فلم يكن قوله كقولهم لهذا المعنى لا نقصان فيه كرم الله وجهه، ورضى عنه، وهذا ما حكاه المصنف هنا من الأقوال فى هذه المسألة، وإذا نظرت كلامه فيما سيأتى فى باب التراجيح حيث قال: وثالثها فى موافق الصحابى إن كان.

حيث ميزه النص كزيد إلى آخره يجتمع أقوال آخر أحدها، أنه غير حجة ولا ترجيح به.

وثانيها: غير حجة ولكن يصلح للترجيح.

وثالثها: غير حجة ولا ترجيح فيه إلا أن يكون أحد الربعة فيرجح به فقط.

رابعها: يترجح بمن ميزه نص.

(م): أما وفاق الشافعي زيدًا رضى الله عنه فى الفرائض فلدليل لا تقليدًا.

(ش): لما بين أن الصحيح فى المذاهب أن قول الصحابى لا يحتج به، استشعر سؤالاً، وهو أن الشافعى رضى الله عنه نظر فى مواضع اختلاف الصحابة فى الفرائض، واختار مذهب زيد حتى تردد قوله: حيث ترددت الرواية عن زيد، وأجاب: بأن ذلك لم يكن تقليدًا، ولكن رجح عنده مذهبه من وجهين:

أحدهما: قول النبى ﷺ: «أفرضكم زيد»(١).

والثانى: قال القفال: ما تكلم أحد من الصحابة فى الفرائض إلا وقد وجد له قول فى بعض المسائل هجره الناس بالاتفاق إلا زيدًا فإنه لم يقل بقول مهجور بالاتفاق.

وذلك يقتضى الترجيح كالعمومين إذا وردا وقد خص أحدهما بالاتفاق دون الثانى، كان الثانى أولى واعترض الرافعى رحمه الله بأنه إن رجح عنده مذهب زيد لدليل فهو اجتهاد وافق اجتهاده، وإن لم يكن عن دليل لم يخرج عن كونه تقليدًا، والجواب: أنه لم يذهب إلى ما صار إليه إلا عن دليل لكنه استأنس بما يرجح عنده من مذهب زيد، وربما ترك به القياس الجلى فى بعض الصور وعضض قوله بالقياس الخفى، كما نقول فى قول الواحد من الصحابة إذا اشتهر ولم يعرف له مخالف، فباعتبار الاستئناس قيل: إنه أخذ مذهب زيد، وباعتبار الاحتجاج، قيل: إنه لم يقلده.

=سننه (٢/٣٥٩)، الترمذى فى سننه (٤/٣٦٦).

(١) أخرجه الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٥/٦٢٣)، البيهقى فى السنن الكبرى (٥/٧٨)، ابن ماجه فى سننه (١/٥٥)، كنز العمال (١١/٦٨٤).

واعلم أن الشافعى رضى الله عنه خرج فى مواضع كثيرة من كتبه الجديدة بتقليد الصحابة، فقال فى الأم، فى قتال المشركين: وكل من يحبس نفسه فالترهيب تركنا قتله اتباعًا لأبى بكر يرحمه الله، ثم قال: وإنما قلنا: هذا اتباعًا لا قياسًا. وقال فى البويطى: لا يحصل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله ﷺ، أو خبر عن أصحابه أو عن واحد من أصحابه أو إجماع العلماء هذا لفظه.

(م): مسألة الإلهام إيقاع شىء فى الصدر يثلج به الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه، وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره خلافًا لبعض الصوفية.

(ش): معنى يثلج: يطمئن. وهو بضم اللام وفتحها لغة ذكرها الجوهرى، ويقال فى ماضيه: بفتح اللام وجرها على اللغتين، ذكره الإلهام فى هذا الباب لم يفعل أصحابنا، إنما ذكره الحنفية منهم أبو زيد وقد نقل ابن السمعانى كلامه فى القواطع، قال أبو زيد: الإلهام ما حركه القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال به ولا نظر فى حجة، قال: والذى عليه جمهور العلماء أنه خيار لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها فى باب ما أبيح له علمه بغير علم وقال بعض الجبرية[1]: إنه حجة بمنزلة الوحى المسموع عن رسول الله ﷺ، واحتج بقوله تعالى: ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**﴾ [الشمس: ١، ٢] أى: عرفها بالإيقاع فى القلب، وبقوله تعالى: ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «اتقوا فراسة المؤمن»[2]، وقوله عليه

---

(١) سموا جبرية لأنهم يقولون إنا مجبرون على أفعالنا فغلوا فى إثبات القدر، وهم أتباع الجهم ابن صفوان الترمذى زعيم المعطلة، يقولون أن أفعالهم وحركاتهم اضطرارية كحركة المرتعش والعروق النابضة وكحركات الأشجار فى مهل الريح، وإضافتها إلى الخلق عندهم مجاز، وإنما الله هو فاعل تلك الأفعال فهى فعله حقيقة لا أفعالهم، والعبد ليس له قدرة ولا إرادة ولا فعل له ألبتة، ولا شك فى فساد مذهبهم، وأدلة الكتاب والسنة بل والعقل متواطئة على رده وإبطاله وكل من له أدنى عقل يعرف فساد مذهبهم. انتهى.

انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (صـ ٢٨٥، ٢٩٠)، الملل والنحل للشهرستانى (١/١٣٤).

(٢) حديث: «اتقوا فراسة المؤمن» أخرجه الترمذى فى سننه عن أبى سعيد الخدرى (٥/٢٩٨)، الطبرانى عن أبى أمامة فى المعجم الكبير (٨/١٢١). والفراسة، بكسر الفاء: اسم من التفرس، وهو التثبيت والنظر، وبالفتح: الحذف بركوب الخيل وأمرها كالفروسية.

انظر: مختار الصحاح (صـ ٥٢٣)، ترتيب القاموس المحيط (٣/٤١٣).

الصلاة والسلام: «الإثم ما حاك فى قلبك فدعه وإن أفتاك الناس وأفتوك»(١)، فقد جعله عليه الصلاة والسلام شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى، فثبت أن الإلهام حق وأنه وحى باطن إلا أن العبد إذا عصى الله وعمل بهواه حرم هذه الكرامة، وأما حجة أهل السنة فقوله تعالى: ﴿**وقالوا لن يدخل الجنة إلآ من كان هودًا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾ [البقرة: ١١١]، فألزمهم الكذب لعجزهم عن إظهار الحجة، والإلهام حجة باطنة لا يمكن إظهارها، وأناب الأمر بالنظر والاعتبار، ولم يأمر بالرجوع إلى القلب، وكذلك حديث معاذ بم يحكم، ولم يذكر فيه إلهام القلب، ولأن الإلهام قد يكون من الله ومن الشيطان، ومن النفس ولا علامة قطعية على التعيين، وأما قوله: ﴿**فألهمها فجورها**﴾ [الشمس: ٨] أى عرفها طريق العلم قال ابن السمعانى: وإنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله ذلك بعبده بلطفه كرامة له، ويقول فى التمييز بأن الحق والباطل: والحق من ذلك أن كلما استقام على شرع النبى ﷺ، ولم يكن فى الكتاب أو السنة ما يرده فهو مقبول، ومالا فمردود، ويكون من تسويلات النفس، على أن لا ننكر زيادة نور من الله تعالى كرامة للعبد، وزيادة نظر فأما أنه يرجع إلى قلبه فى جميع الأمور كلها فقول لا نعرفه.

قلت: وممن أثبته الإمام شهاب الدين السهروردى قال فى بعض أماليه: هو علوم تحدث فى النفوس المطمئنة الزكية، وفى الحديث: «إن من أمتى محدثين مكلمين وإن عمر منهم»(٢)، وقال تعالى: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ أخبر أن النفوس ملهمة، فالنفس الملهمة علومًا لدنية هى التى تبدلت صفتها واطمأنت بعد أن كانت أمارة، ثم نبه على أمر حسن يرتفع به الخلاف، فقال: وهذا النوع لا تتعلق به المصالح العامة من عالم الملك والشهادة، بل تختص فائدته بصاحبه دون غيره، إذا لم يكن له ثمرة السراية إلى الغير على طريق العموم وإن كانت له فائدة تتعلق بالاعتبار على وجه خاص قال: وإنما لم يكن له ثمرة السراية إلى الغير طريق العموم من صفائح الملك لكون محله النفس، وقربها من الأرض والعالم السفلى، بخلاف المرتبة الأولى، وهى الوحى الذى قام به الملك الملقى؛ لأن محله القلب المجانس للروح الروحانى العلوى وقال فى كتابه رشف النصائح الإيمانية: غسلت بتوفيق الله كتاب ابن سينا المترجم بالشفاء، نحو اثنى عشر مجلدًا بإذن شريف مقدس نبوى.

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (١٩٨٠/٤)، الترمذى فى سننه (٥١٥/٤)، الدارمى فى سننه (٢٤٦/٢)، عن النواس بن سمعان الأنصارى.

(٢) الحديث بألفاظ متقاربة عن عائشة رضى الله عنها بصحيح مسلم (١٨٦٤/٤)، وعن أبى هريرة رضى الله عنه بكنز العمال (٥٧٧/١١).

فائدة: أهمل المصنف سد الذرائع[١] عند المالكية وبسطه فى شرح المختصر.

(م) خاتمة قال القاضى حسين: مبنى الفقه على أن اليقين لا يرفع الشك، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير والعادة محكمة، قيل: والأمور بمقاصدها.

(ش): زعم القاضى الحسين أن مبنى الفقه على هذه القواعد الأربع وزعم بعضهم أنه أهمل خامسة وهى: الأمور بمقاصدها، وقال: الإسلام بنى على خمس والفقه مبنى على هذه واستحسنه بعضهم بأن الشافعى رضى الله عنه قال يدخل فى حديث: «إنما الأعمال بالنيات»[٢]، ثلث العلم واعتذر آخرون عن القاضى الحسين فى إهمالها لرجوعها إلى

---

(١) سد الزرائع: السد المنع، والذريعة: الوسيلة إلى الشىء، وهى المسألة التى ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحذور، ومعنى سدها: حسم مادة وسائل الفساد دفعًا لها، فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى المفسدة منع منه.

انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٤٦)، الإحكام لابن حزم (٢/٦)، شرح التنقيح (صـ ٤٤٨). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشىء، لكن صارت فى عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل الذريعة الفعل الذى ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم لا حظ، أما إذا أفضت إلى فساد ليس هو فعلا كإفضاء شرب الخمر إلى السكر وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه أو كان الشىء نفسه فسادًا كالقتل والظلم فهذا ليس من هذا الباب. وأقسامها ثلاثة:

الأول: ما هو ذريعة لا يحتاج بها كسب الأوثان فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذا لا يقصدهما مؤمن.

الثانى: ما هو ذريعة وهو مما يحتال به كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن ثمن الربوى بربوى لا يباع بالأول نسأ، وكقرض بنى آدم.

الثالث: ما يحتال به من المباحات فى الأصل كبيع النصاب فى أثناء الحول فرارًا من الزكاة وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعه.

انظر: الفتاوى الكبرى (٢٥٦/٣) وما بعدها.

(٢) حديث أمير المؤمنين أبى حفص عمر بن الخطاب رضى الله عنه مرفوعا: «إنما الأعمال بالنيات ...إلخ» رواه البخارى فى صحيحه (ك الإيمان ٢٠/١)، (ك العتق وفضله ١١٩/٣)، (ك بدء الخلق ٢/١)، (ك مناقب الأنصار ٢٥٢/٤)، (ك النكاح ١١٨/٦)، (ك الإيمان والنذور ٢٣١/٧)، صحيح مسلم (ك الإمارة ١٥١٥/٣)، سنن أبى داود (ك الطلاق ٦٥١/٢) كلها بألفاظ مختلفة فهو متواتر، قال النووى: دل الحديث على أن النية معيار لتصحيح الأعمال فحيث صلحت النية صلح العمل وحيث فسدت فسد العمل. انتهى. لذا قال الشافعى وغيره: هو ثلث الدين، وقيل هو ربع الإسلام وقال الشافعى: يدخل فى سبعين بابا من الفقه. =

قاعدة: تحكم العادة كما سنبينه، والتحقيق أنه إن أريد رجوع الفقه إلى الخمس فتعسف، وقول جملى وقد رجعها الشيخ عز الدين إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد ولو ضايقه مضايق لقال: أرجع الكل إلى اعتبار المصالح فإن درء المفاسد من جملتها وإن أريد الرجوع بوضوح تفصيلى فإنها تربو على المئتين ثم المراد بها ما لا يخص باب من أبواب الفقه، وهو المراد هنا، ويسمى بالقاعدة فى اصطلاح الفقهاء، وأما ما يخص بعض الأبواب فيسمى الضوابط، ولابد من الإشارة إلى قول جملى فى هذه القواعد فتقول:

القاعدة الأولى: اليقين لا يرفع بالشك، وأصلها: «لا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريحًا»[1] وله أمثلة أحدها: انتفاء الأحكام عن المكلفين يقين فلا يزال بالشك، بل بدليل مثبت له أو لسببه، إذ لا حكم إلا بالشرع، والدليل منطوق وحى والمنبت له مفهومه أو معقوله، والمثبت لسببه البينات والعيان نحو الزوال وآلات المواقيت.

وثانيها: انتفاء الأفعال وعدم وقوعها من الإنسان يقين فلا يزال بالشك.

وثالثها: ثبوت الأحكام عند قياس سببها المقتضى بيقين شرعى فلا يزال بالشك، بل بمانع يزيل بنفيه أصل عدمه، من أجل هذا الاشراف اللفظ عن حقيقة من شمول عام، ووجوب مأمور، وحرمة منهى إلا لعارض أرجح، ولا يزول حكم فعل وضوء مثلاً إلا لناسخ فعل أخر كحدث وبهذا التقرير تبين أنه لا تختص هذه القاعدة بالفقه كما يوهمه كلام القاضى، بل تجرى فى أصوله ويمكن رجوع غالب مسائل الفقه إلى هذه القاعدة إما بنفسها أو بدليلها، ولأجل هذه القاعدة كان الاستصحاب حجة، ولم يكن على المانع فى المناظرة دليل وكان القول قول نافى الوطء غالبًا، ولو وجد الماء الراكد متغيرًا، فإن علم أنه لطول المكث فطهور أو لنجاسة فنجس، وإن أشكل فهو على أصل الطهارة، نص عليه فى الأم، والبويطى ولو رأى كلبًا يلغ فى ماء كثير فشك هل شرب منه حتى نقص عن القلتين أم لا؟ فهو على الكثرة ما لم يعلم نقصه، ويكون طاهرًا ذكره الحاوى قال فى البحر: وهو صحيح.

=انظر: الأربعين النووية (صـ ٤) وما بعدها.

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦٤/١)، مسلم فى صحيحه (٢٧٦/١)، الإمام أحمد فى المسند (٣٩/٤، ٤٠)، أبو داود فى سننه (٤٠/١)، ابن ماجه فى سننه (١٧١/١)، البيهقى فى سننه (٢٥٣/٢)، النسائى فى سننه (٩٨/١)، وفى الحديث قاعده عظيمة من قواعد الفقه، وهى قطع الشك باليقين، أي أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ عليها. انتهى.

القاعدة الثانية[١]: الضرر يزال ولعلها شرط الفقه فإن مقصود الأحكام الفقهية مهمات جلب المنافع ودفع المضار، فالقسم الثانى كله وبعض الأول مثال لهذه القاعدة إذ يشمل الباب على حدود الجنايات وفصل الخصومات، فالحدود لدفع الضرر عن الضروريات الخمس الشرعية فى كل مسألة المجموع فى آية الممتحنة[٢] فما سبق فى المناسبة، فالشرك مضرة فى الدين فيزال بقتال المشركين المحاربين والمرتدين ﴿**حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله**﴾[٣]، فلا يبقى إلا مسلم أو مسالم بهدنة أو بجزية، ومن حفظ الدين الانقيادى الملازم للإيمان الحقيقى تقرير مبانى الإسلام المزيلة ضرر الغفلة والقسوة على الشهوات الحسية، والدعوات النفسية، ومنهم إيجاب تبليغ الرواة المزيل ضرر الدين ودراية الدين المزيل ضرر الشبه والشكوك.

ومن ثم كان الإقامة بحجج الأصول من فرائض الكفايات، والسرقة مضرة فى المال، ومثلها المحاربة والإتلاف والغصب والتفويت فيزال بقطع السارق والمحارب، وبضمان المتلفات والغصوب بأنواعها، وبالحجر على الصبى والمجنون والسفيه والمفلس والراهن والعبد والمريض، فيما زاد على الثلاث وسائر أنواع الحجر التى أنهيت إلى نحو الخمسين، والزنا مضرة فى النسل[٤]، ومثله الاستفراش[٥] قبل تبين الحال، والإلحاق البهتانى والاتهام[٦] فيزال بحد الزانى رجمًا وجلدًا، فإنه مع ذلك ينزجر أو يقل فساده، وبالعدد والاستبراء، وباللعان وتحريم خفى البهتان، وبدعوى النسب والإقرار به، والقتل وقد يفضى إلى قطع الأطراف.

---

(١) قوله فى الأصل بالمخطوط «القاعدة الثالثة» وهو خطأ وما أثبتناه هو الصواب.

(٢) وهى الآية ١٢ من سورة الممتحنة قال تعالى: ﴿يأيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئًا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن﴾ الآية.

(٣) سورة الأنفال ٣٩. قال شيخ الإسلام ابن تيمية فى الفتاوى: «إذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال» وقال: لأن فتنة القتل طارئة وفتنة الشرك دائمة. انتهى.

(٤) قلت: سبق ذكر أن التعبير بلفظ: «مضرة فى النسب» أبلغ لأن النسل لا ينقطع بالزنى وهو مشاهد إلا أنه يخلط الأنساب وعكر صفو السلالات عفا الله المسلمين من ذلك والحمد لله الذى حرم علينا الزنا.

(٥) الاستفراش: وهو إلحاق الولد المتهمة أمه لمالك الفراش وهو الزوج وهو فى حديث رسول الله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

انظر: لسان العرب (٥/٣٣٨٢)، القاموس المحيط (صـ ٧٧٥) والحديث بلفظ: «الولد لصاحب الفراش» فى البخارى (٨/١٩١)، مسند الإمام أحمد (٢/٤٠٩، ٤٩٢)، وله ألفاظ أخرى.

(٦) فى الأصل «الابنهام» وهو خطأ.

ونحوه مضرة فى النفس تزال بالقصاص أو الدية، وبحل الميتة للمضطر وإتلاف المكره مالاً وتلفظه بالكفر والبهتان إن ضر فى النسل فقد تقدم، أو فى العرض فيزال ضرره بالتعزير أو بحد القذف، وزوال العقل مضرة فى ذلك كله فيزال بتحريم المسكر وبالحد، والصيال على الدين أو المال أو البضع أو النفس أو الأطراف أو غير ذلك مضرة فيزال بدفع الصائل، وإن أتى على نفسه، وأما الخصومات المضرة فى ذلك كله فيزال بأن يفصلها إمام مقسط فيعتمد الحق فى الدعاوى والبينات والإقرار، قال بعضهم: فهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد أو تقريرها بدفع المفاسد أو تخفيفها، ويدخل فيها: «الضرر لا يزال بالضرر» ومن ثم لا تجب العمارة على الشريك فى الجديد، وإذا وقع جريح على جرحى، وإذا وقع فى نار ولم يمكنه الخلاص إلا بأن يرمى نفسه فى ماء يموت فيه، وقطع السلعة التى يخاف منها ووجوب القصاص على المكره على القتل، وكذلك: «الضرورات تبيح المحظورات» لشرط عدم نقصانها عنها، ومن ثم جاز، بل وجب أكل الميتة عند المخمصة.

الثالثة: المشقة تجلب التيسير، ومثالها موجود فى العبادات والمعاملات والأنكحة والجنايات أما العبادات: فكون الصلاة خمسًا فقط، وكون مجموعها سبعة عشر ركعة وتفريقها على أوقات الفراغ توسعًا، وإباحة الجمع والقصر فيها للمسافر واغتفار الفعل الفاحش فى الصلاة للخائف، وكيف أمكنه لمن اشتد خوفه وإسقاطها بالأعذار من حيض أو صبى أو جنون، واشتراط الطهارة فيها عن نجاسة تفحش لا غير، والاكتفاء فيها بالتطهير برش فى بول صبى أو إبقاء أثر إذا عسر زواله، وإخراج شعر المأكول ولبنه وأنفحته والمسك وقاربه، ونحو ذلك منها، واشتراط الوضوء فى الأعضاء الأربعة دون جميع البدن وعند الحدث لا عند كل صلاة.

وحصر الأحداث فيما يقل وجوده مع أنه أربعة فقط، والجناية فيما ندر، وإقامة التراب بدل الماء فى مواضعه، ومسح الخف والرأس مقام الغسل، وأحكام الحيض والاستحاضه وجعل المطهر الماء العام الموجود المتيسر الحصول، وعدم تنجيسه ببعض النجاسات، وعدم إفساده ببعض المغسولات والمغيرات وإعادة الطهورية إليه بعد سلبها باستعمال أو تنجس أو غير ذلك، والاكتفاء فى القبلة بمجتهد البلد ومحاريب المسلمين وعدم اعتبارها فى حق العاجز والخائف، ومسافر يتنفل.

وفى عورة غير الحرة السرة والركبة، والعفو عن بعض الأفعال والأقوال، والاكتفاء بما يستطاع فى أركان الصلاة وشروطها فى الخوف والأمن وإسقاط الأعذار للجمعة والجماعة، وعدم مخاطبة الناقص بها وندبية العبد، والاستسقاء والكسوفين دون إيجابها،

وجعل الجنازة فرض كفاية، كل ذلك تيسير جلبه مشقة ما سوى ذلك، وتقريره تعالى نصب الزكوات مع اشتراط الحول، والسوم، وتقليل الواجب ورعاية العشر ونصفه، واعتبار المتمكن للأداء والضمان وما يعفى عنه من خيل ورقيق وعقار وغير ذلك وتعيين الأصناف المستحقين، وتجويز التعجيل والتوكل واستحباب صدقة التطوع الشاق تركها على سخى أو متقرب إلى الله تعالى، أو رقيق القلب رحمة من غير تقييد بجنس ولا قدر ولا مصر ولا زمان ولا مكان وتقديره الصيام بشهر، وإلى الليل فقط، والعفو عما يشق وإباحة الفطر، وبالعذر واستحباب صيام التطوع.

وكونه بنية من النهار وإباحة الخروج منه لمن يشاء وتوسيع القضاء نحوًا لهم ونحوه، وتقديره تعالى وجوب الحج بالاستطاعة والمواقيت بأماكنها المقاربة للحرم، وتقليل الأعمال، وتوسيع وجوبه، وتجويز النيابة فيه، وإباحة محظوراته بالعذر، وتقدير كفاراته، وتجويز التحلل بالإحصار والفوات وشبهه، وإيجابه تعالى الجهاد على الكفاية، وفى السنة كلها مرة واحدة، وتجويز المتحرف للقتال والتحيز إلى فئة، والفرار لأكثر من الضعيف وإحلال الغنائم، وتملك النساء والصبيان، وقبول الجزية ونحوه، وعفوه تعالى عن لغو اليمين وتكفيرها قبل الحنث، والتخيير بينها وبين المنذور لجاجا[1] واستحبابه تعالى العتق والتدبير والكتابة من غير وجوب ولا تحريم، وإباحته تعالى الطيبات والتشبع منها، والتداوى حتى بالنجس والملابس غير النقدين والحرير الصرف وإباحة الذبائح من كل مناكح ونحوه، وأنواع الصيد وأما الأموال فإحلال الله تعالى البيع من غير إيجاب له وإطلاقه فى الأماكن والأزمان، وإثبات الخيار فيه، ثم جعله لازمًا، وإباحة الرد بالعيب وخلف الشرط، وتجويز الإقالة والتحالف، وتأجيل الثمن فى أى جنس، وبأى قدر، والنهى عن العقود المؤدية وإباحة العرايا والقرض، والسلم والحوالة والرهن والصلح، والضمان وإحلاله الإجارة والعارية وتجويز عقد الإرفاق وجعلها غير لازمة كالوكالة والقراض والشريكة العارية والوديعة، وشرعية الأوقاف والهبات والهدايا والمواريث والوصايا، وإحياء الموات، واللقطة، ومن ذلك الشفعة والقسمة وما يرهم ضررًا.

---

(١) لجَّ فى الأمر: تمادى عليه وأبى أن ينصرف عنه، وفى الحديث: «إذا استلج أحدكم بيمينه فإنه آثم ماله عند الله كفارة» وهو استفعل من اللجاج، ومعناه أن يحلف على شىء ويرى أن غيره خير منه فيقيم على يمينه ولا يحنث فيها ويترك الكفارة، فإن ذلك آثم له من التكفير والحنث وإتيان ما هو خير، وقيل: هو أن يتمادى فيها ولا يكفرها ويزعم أنه صادق.

انظر: لسان العرب (٣٩٩٨/٥، ٣٩٩٩)، القاموس المحيط (صـ ٢٦١)، الأشباه والنظائر للسيوطى (صـ ٥٧)، مسند الإمام أحمد (٢٧٨/٢)، سنن ابن ماجه (٢١١٤)، السنن الكبرى للبيهقى (٣٣/١٠)، والحديث عندهم بألفاظ مختلفة.

وأما النكاح فإباحته من غير إيجاب وإطلاقه فى غير المحارم، وتجويز مثنى وثلاث ورباع ومن غير معاينة، وإطلاق الاستمتاع فيه، وتفويضه للأولياء، وتقرير أنكحة الكفار وتجويز فسخه بأسباب الفسخ وإطلاق الصداق فى الجنس والقدر وتشطيره، وإسقاطه بالمفارقة، وإيجاب القسم وحسن المعاشرة، وإباحة الخلع والطلاق والرجعة ومطالبة الولى، وتحريم الظهار، وإعادة الحل للمظاهر بالكفارة، وإيجاب النفقات وجعلها على الموسر قدره وعلى المقتر قدره وأما الجنايات فبالعصمة فى غير العمد المحض ورعاية المماثلة، وتحريم المثلة.

وتجويز العفو وقتال البغات والإعلام بأنه تعالى لم يجعل شفاء فيما حرم، وإنما الخمر داء وأن التعريض ليس بقذف وجعل الإمامة والقضاء على الكفاية، واعتماد الظاهر ولو بالاجتهاد وإثابة من أخطأ دون تأثيمه ورد شهادة المتهم وقبول غيرها، واليمين مع الشاهد، ورجل مع امرأتين والنسوة الخلص فى مواطن الحاجة ومن جعل الدية من هذا فقد وهم؛ لأنها زاجرة عن ضرر المجنى عليه وجابرة مافات عليه، والعفو عليها رافع ضرر القتل عن الجانى قال الأئمة: وقد تقوم الحاجة مقام المشقة فى نظر عورة أو امرأة.

القاعدة الرابعة: العادة تحكم وذكر القاضى الحسين أصلها من حديث: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»[1] والمعروف عند المحدثين فى هذا: الوقف على ابن مسعود، والأحسن الاحتجاج بقوله ﷺ لهند[2]: «خذى من ماله ما يكفيك ويكفى ولدك بالمعروف»[3]، وقوله تعالى: ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف**﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وقال ابن السمعانى فى القواطع: والعرف فى الآية ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم، وكذا قال ابن عطية: معناه بكل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة، وقال ابن ظفر فى الينبوع: ما عرفته العقلاء أنه حسن وأقرهم الشارع عليه فمنه الرجوع إلى العرف، والعادة فى معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية كصغر صبية وكبرها،

---

(١) رواه الإمام أحمد فى مسنده (١/٣٧٩).

(٢) هى: هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشية، زوج أبى سفيان وأم معاوية، شهدت أحدًا وفعلت بحمزة ما فعلت وكانت تؤلف وتحرض على المسلمين إلى أن جاء الله بالفتح فأسلم زوجها ثم أسلمت وحسن إسلامها توفيت فى خلافة عمر وقيل فى زمن عثمان.

انظر: الاستيعاب (٤/١٩٢٣)، أسد الغابة (٧/٢٩٢)، الإصابة (٨/١٥٦).

(٣) رواه عن عائشة رضى الله عنها، البخارى فى صحيحه (٥/٢٠٥٢)، مسلم فى صحيحه (٣/١٣٣٨).

وإطلاق ماء وتقييده، وكثرة تغيره وقلته، وغالب الكثافة ونادر العذر ودائمه، وقرب منزلة وبعدها، وطول فصل فى السهو وقصره، وكثرة فعل أو كلام وقلته ومشقة احتراز من نجاسة مثلاً وسهولته، وقوة خف وضعف وتكلب الجوارح[1] وما يعد ساترًا وطيبا للمحرم، ومقابلاً بعوض فى البيع، وعينًا وفضلاً بين المتعاقدين وثمن مثل، وكفء نكاح، وتهيؤ زفاف، وحفظ ماشية وزرع ومؤنة وكسوة وسكنى مثل، ومردود وظرف هدية وفرس غاز وما يليق بحال الشخص فى متعة وفى وعدواة برد الشهادة والحكم.

ومنها الرجوع إليها فى مقادير الحيض والنفاس، والطهر وأكثر مدة الحمل وسن اليأس، ومهر مثلها، ومنها الرجوع إليها فى فعل غير منضبط رتبت عليه الأحكام كالقصر والإحياء والحد وإعراض عن معدن ومتحجر وضال، والإذن فى الضيافات وإباحة نحو أكل وشرب دابة، ودخول بيت حميم والتبسط مع الأصدقاء[2]، وما يعد قبضا وإيداعا وإعطاء وهدية وغصبا ومعروف المعاشرة، وتصرف الملاك، وانتفاع عارية، وحفظ وديعة وتجارة قراض ونحل ومساقاة، وصيغة إجارة، وصغار ذمى وناقض عهد وموجب لوث، ومنها الرجوع إليها فى تخصيص عين أو فعل أو مقدار يحمل اللفظ عليه كألفاظ الأيمان والأوقات والوصايا والتعويضات، والدينار والدرهم والصاع والوسق، والقلة، والأوقية، وكذا إطلاق النقود، والمعاملات ينصرف إلى الغالب ومنه صحة المعاطاة بما يعده الناس بيعًا على المختار فى الفتوى.

الخامسة: الأمور بمقاصدها، ودليلها قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، فمنه العبادات لا يميزها عن العادات ولا يميز رتب بعضها عن بعض إلا النية، ولا يحصل الثواب غيرها، ومنه كتابات العقود، وكل أداء ملتبس ونحوه يفتقر إلى النية المميزة ولو كان من كافر، وأما كونها تقربة إلى الله تعالى من أنها موصلة إلى عبادة فتختص بالمسلمين، ومنها: أن المباحات كلها لا تتميز عن المعاصى إلا بالنية، وبما صارت قربة بنية قبول رخصة الله والاستعانة بها ذكره، ومنها أن ما تميز بنفسه لا يحتاج إلى النية، ومن ثم لم يحتج الإيمان والعرفان والآذان والأذكار والقراءة إلى نية التقرب، بل يكفى مجرد القصد ليخرج الذاهل فإنه غير فاعل على الحقيقة، قال بعض مشايخنا المحققين: وإنما ترك القاضى الحسين هذه القاعدة لعلة الاستغناء عنها بأن العادة تحكم فغير المنوى من غسل وصلاة وكتابة مثلاً لا تسمى فى العادة غسلاً ولا قربة ولا عقدًا.

* * *

---

(١) كلب على الشيء: حرص عليه، وتكالب على الأمر إذا تواثبوا عليه وحرصوا كأنهم كلاب. انظر: لسان العرب (٣٩١٢/٥).

(٢) فى الأصل «قاء» وما أستثناه مناسب للمعنى.

(م): وإن نقل عن مجتهد قولان متناقضان فالمتأخر قوله وإلا فما ذكر فيه المشعر بترجيح وإلا فهو متردد، ووقع للشافعى رضى الله عنه فى بضعة عشر مكانا، وهو دليل على علو شأنه علمًا ودينا.

(ش): تعارض القولين لمجتهد واحد بالنسبة إلى المقلدين كتعارض الأمارتين عند المجتهدين؛ فلذلك أعقبه بتعادل الأمارتين، وحاصله: أنه إذا نقل عن مجتهد قولان فإما أن يكونا فى موضع واحد أولا:

الحالة الأولى: أن يكونا فى موضعين فإن علم المتأخر منهما فهو مذهبه، ويكون الأول مرجوعًا عنه، وذهب بعض الأصحاب إلى أنه لابد وأن ينص على الرجوع فلو لم ينص فى الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعًا؛ حكاه الرافعى فى باب صلاة الجماعة، وإن جهل الحال حكى عنه القولان، ولا يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما بعينه، وإن كان أحدهما مرجوعًا عنه ظاهرًا؛ قال الهندى: ولا يخفى عليك أنه لا يجوز العمل بأحدهما إذ ذاك قبل التبيين.

الثانى: أن يكونا فى موضع واحد بأن يقول فى هذه المسألة القولان، فإذا عقب أحدهما بما يشعر بترجيحه كقوله: وهذا أشبه ولو بالتفريع عليه، فيكون ذلك قولاً له؛ لأن قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده، وإن لم يكن شيئًا من ذلك فيدل على توقفه فى المسألة لعدم ترجيح أحد الحكمين فى نظيره وقوله: «**فيها قولان**»، يحتمل أن يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين، ولكن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا ينسب إليه قول فى المسألة لتوقفه فيها، وهذا قاله الإمام فى المحصول، وتابعه المصنف.

وقال الآمدى: يجب اعتقاد نسبة أحدهما إليه، ورجوعه عن الآخر غير معين دون نسبتهما جميعًا، ويمتنع العمل بهما حتى يتبين؛ كالنصين إذا علمنا نسخ أحدهما غير معين، وكالراوى إذا اشتبه عليه ما رواه من شيئين وهذا أحسن من قول الإمام لكنه خلاف عمل الفقهاء، وفى المسألة رأى ثالث صار إليه القاضى وهو: أن له قولين وحكمهما التخيير قال إمام الحرمين فى التلخيص: وهذا بناه القاضى على اعتقاده أن مذهب الشافعى رضى الله عنه، تصويب المجتهدين، لكن الصحيح من مذهبه: أن المصيب واحد فلا يمكن منه القول بالتخيير، وأيضًا فقد يكون القولان بتحريم وإباحة ويستحيل التخيير بينهما واعلم أنه قد وقع الحالان للشافعى رضى الله عنه، لكن وقوعه فى موضع واحد من غير تنبيه على ما يشعر الشيخ بترجيح أحدهما قليل. نقل الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع، عن الشيخ أبى حامد المروزى أنه ليس للشافعى رضى الله عنه

فعلين متنافيين، والحكم واحد؛ فالأول ككون الفعل الواحد واجبًا وحرامًا ومباحًا، فيجوز، ولكنه غير واقع شرعًا؛ إذ لا يمكن العمل بهما ولا تركهما، وبأحدهما تحكم، والتخيير بين مباح ومحرم، إذ في الترك وهو ترجيح عين أمارة الإباحة وهو تحكم، والثاني جائز كوجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على الظن أنهما جهتا القبلة، ونقح الشيخ عز الدين في قواعده فقال: لا يتصور في الظنون تعارض كما لا يتصور في العلوم، وإنما يقع التعارض بين أسباب الظنون، قال: وإذا تعارضت أسباب الظنون فإن حصل الشك لم يحكم بشيء، وإن وجدنا الظن في أحد الطرفين حكمنا به؛ لأن ذهاب مقابله يدل على ضعفه، وإن كان كل منهما مكذبًا للآخر تساقطا لتعارض الخبر والشهادتين، وإن لم يكذب كل منهما صاحبه عمل به على حسب الإمكان كدابة عليها راكبان، نحكم بها لهما؛ لأن كل من اليدين لا تكذب الأخرى.

(م): فإذا توهم التعادل فالتخيير، أو التساقط، أو الوقف، أو التخيير في الواجبات أو التساقط في غيرها؛ أقوال.

(ش): إذا جوزنا تعادلهما فاختلفوا في حكمه عند وقوعه على مذاهب:

أحدها: التخيير وهو اختيار القاضي أبي بكر منا وأبي علي، وأبي هاشم من المعتزلة.

وثانيها: التساقط، ويجب الرجوع إلى غيرها وهو البراءة الأصلية وهو مذهب كثير من الفقهاء.

وثالثها: الوقف كالبينتين المتعارضتين.

والرابع: إن وقع التعادل بالنسبة إلى الواجبات، فالتخيير؛ إذ لا يمتنع التخيير في الشرع بينهما، كمالك مائتين من الإبل يجب أن يخرج ما شاء من الحقائق وبنات اللبون[1]، عند من يجعل الخيرة للمالك وإن وقع بالنسبة إلى حكمين متناقضين، كالإباحة والتحريم، فحكمه التساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية، وقضية إطلاق المصنف جريان هذا الخلاف فيما إذا وقع هذا التعادل للإنسان في عمل نفسه أو للمفتي.

وقال الهندي: جريان قول الوقف في عمل نفسه بعيد جدًا؛ إذ الوقف فيه لا إلى غاية تنتظر أو لا يرجى منه ظهور الرجحان، وإلا لم تكن مستثناة بخلاف التعادل الذهني فإنه يتوقف فيه إلى أن يظهر المرجح وقوله: «**فإن توهم**»، أحسن من قول غيره: «**فإن ظن**»، الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك وإنما هو بالنسبة إلى ظن المجتهد.

---

(١) الحقاق جمع حقة وهي: التي لها ثلاث سنين ودخلت في الرابعة. وبنت لبون: هي التي لها سنتان ودخلت في الثالثة. انظر: فقه السنة (جـ٣ صـ ٤٢).

وأما الاجتهاد فالمعتبر فيه قوة الدليل لا جرم كان ما صححه المصنف هو الأصح، وقال بعضهم: تصوير هذا الفرع يحتاج إلى نظر؛ فإن أحد القولين فيه إما أن يكون قبل الآخر أو لا، فإن كان، فالعمل بالمتأخر؛ لأنه كالجديد بالنسبة إلى القديم، وإن كان فيما إذا قالهما معا أو لم يعلم، فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضى تقديم الموافقة، وينظر فى السبعة عشر مسألة التى نص فيها على قولين معا هل هى بهذه الصفة أعنى: أحدهما يوافق أبا أحنيفة والآخر يخالفه أم لا؟ وينتج من هذا البحث أنهم لم يطرحوا التقديم فإن قول القفال يقتضى أن يكون متقدما، فإن الشافعى رضى الله عنه وافق أبا حنيفة فى الاجتهاد ثم خالفه لظهور دليل يقتضى المخالفة.

(م): وإن لم يعرف للمجتهد قول فى المسألة، لكن فى نظيرها، فهو قوله المخرج فيها على الأصح لا ينسب إليه مطلقًا بل مقيدًا، ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق.

(ش): ذكر الشيخ أبو إسحاق أنه إذا نص الإمام فى واقعة على حكم وفى الأخرى شبهها على خلافه، لا يجوز نقل قوله من إحديهما إلى أخرى، وتخريجها على قول وأن ما يقتضيه قوله لا يجعل قولا له إلا إذا لم يحتمل، كقوله: تثبت الشفعة فى الشقص[1] من الدار.

فيقال: قوله فى الحانوت كذلك، قال الرافعى: والمعروف فى المذهب خلاف ما قاله، وإلى هذا الخلاف عبر المصنف بالأصح، وإذا قلنا بجواز التخريج فهل ينسب القول المخرج لذلك المجتهد؟ فيه وجهان، أصحهما المنع؛ لأنه ربما يذكر فرقا ظاهرًا لو رجع، ومأخذهما أن لازم المذهب هل هو مذهب؟ والمختار أنه ليس بمذهب، ولهذا قال الرافعى: الأولى أن يقال: هذا قياس قوله، أو قياس أصله، ولا يقال: هو قوله، وإليه أشار المصنف بقوله: ولا ينسب إليه مطلقًا بل مقيدًا، وأشار بقوله: ومن معارضة نص، إلى سبب اختلاف الطرق فى نقل المذهب: أن يجيب الشافعى رضى الله عنه بحكمين مختلفين فى صورتين متشابهتين، ولا يظهر ما يصلح للفرق بينهما فيختلف حينئذ الأصحاب.

فمنهم من يقرر النصين ويتكلف فرقا، ومنهم من ينقل جوابه فى كل صورة إلى أخرى فيحصل فى كل صورة منهما قولان منصوص ومخرج، المنصوص فى هذه هو المخرج فى تلك، والمنصوص فى تلك هو المخرج فى هذه، وحينئذ فيقولون: قولان

(١) الشقص، الطائفة، والنصيب من الشىء، والقطعة من الأرض، تقول: أعطاه شقصا من ماله، أى جزءًا، وقيل: هو قليل من كثير.
انظر: لسان العرب (٣/٢٢٩٩).

ذلك إلا فى بضعة عشر موضعًا وهو ستة عشر أو سبعة عشر، وهو دليل على علو شأنه.

أما الحالة الأولى: فلدلالة على صرف عمره فى النظر والمأخذ ولاج[١] فى الدقائق، وعلى دينه لإظهار الشيء يلوح له غير مبال بما صدر منه أولاً ولا واقف عند كلام غبى ينسبه للتناقض فى المقال، وقد عاب عليه القولين من قصر نظره عن مقاصده.

وأما فى الثانية: فإن المجتهد كلما زاد علما وتدقيقًا كان نظره أتم تنقيحًا وتحقيقًا، وعلى دينه فلم يكن ممن إذا ظهر وجه الرجحان صمم على مقالته الأولى بل أبطل تلك وعدل إلى ما هو الأولى، وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح، التنبيه على أن ما سواهما لم يترجح عنده، وأن هذين الاحتمالين لم يترجح أحدهما فى نظره، فأطلق القولين بمعنى أن كل واحد منهما يمكن جعله قولا لا أنهما معا مذهبه، وقد وقع مثل ذلك عمر رضى الله عنه فى الشورى على ستة وحصر الخلافة فيهم[٢]، تنبيها على أن الاستحقاق منحصر فيهم، وأن غيرهم ليس أهلا لذلك، ولم ينكر ذلك عليه أحد، بل اتبعوه، وفيه أيضًا التنبيه على المأخذ وانحصار جهتها فى ذينك القولين، فإن قلت: فلا معنى لقولهم للشافعي رضى الله عنه فى هذه المسألة قولان؛ إذ هو متوقف غير حاكم بشىء. قلت: قال إمام الحرمين فى التلخيص: هكذا القول ولا نتحاشى منه وإنما وجه إضافته إلى الشافعي رضى الله عنه ذكره لهما واستقصاؤه وجوه الاشتباه فيهما.

(م) ثم قال الشيخ أبو حامد: مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه، وعكس القفال. والأصح الترجيح بالنظر فإن وقف، فالوقف.

(ش): قد سبق ترجيح أحد القولين على الآخر بتأخره أو بالإشعار بترجيحه وذكر هنا مرجحًا آخر وهو: ما إذا كان أحد القولين يوافق مذهب أبى حنيفة والآخر يخالفه فقال القفال: الموافق أولى، وقال الشيخ أبو حامد: المخالف أولى؛ فإن الشافعي إنما خالفه لاطلاعه على دليل يقتضى المخالفة، والأول هو الأصح عند النووى فى شرح المهذب، والروضة، وهو بناء على طريقته فى الترجيح فى المذهب بالكثرة كالرواية، وهو ضعيف فإن الكثرة إنما يظهر تأثيرها فى النقل.

---

(١) أى: الدخول فى الدقائق، فالولوج الدخول، تقول: ولج البيت ولوجًا وولجه إذا دخله.
انظر: لسان العرب (٤٩١٣/٥)، القاموس المحيط (٢٦٧).

(٢) وهم عثمان بن عفان، على بن أبى طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبد الرحمن ابن عوف، سعد بن أبى وقاص. رضى الله عنهم وعن الصحابة أجمعين.
انظر: تاريخ الخلفاء للسيوطى (صـ ١٣٤)، سير أعلام النبلاء (١٤/١)، البداية والنهاية (١٨٢/٤)، الطبقات لابن سعد (٣٣٨/٣).

(م): الكتاب السادس
فى التعادل والتراجيح[(١)]

(ش): لما انتهى الكلام فى الأدلة[(٢)] المتفق عليها، والمختلف فيها وكان معرفة الأدلة من حيث هى لابد معه فى الاستدلال من شروط، وهى كيفية الاستدلال بها عند التعارض، عقد هذا الكتاب لذلك، وأخرها عن الأدلة؛ لأنها صفات للأدلة فترتيبها متأخرة عنها.

(م): يمتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين فى نفس الأمر على الصحيح.

(ش): التعادل بين القاطعين ممتنع عقليين كانا أم نقليين[(٣)]، وإلا ثبت مقتضيهما وهما نقيضان، وكذا بين القطعى والظنى لانتفاء الظن عند القطع بالنقيض، وأما بالتعادل بين الأمارتين فى الأذهان فصحيح وأما فى نفس الأمر فمنعه الكرخى، والإمام أحمد، وجمع من أصحابنا؛ لأنه يقتضى التخيير بين الحكمين والإجماع على بطلانه، وهل منعوه عقلاً أو شرعًا؟ فيه نظر وجوزه الباقون، وهو أن ينصب علامات متساويات فى اقتضاء الظنين.

وفصل الإمام الرازى فقال: إما أن يكون بين حكمين متنافيين والفعل واحد، أو بين

---

(١) التعادل: هو التساوى، وفى الشرع تساوى الأمارتين وأما الترجيح: فهو إثبات الفضل فى أحد جانبى المتقابلين أو جعل الشىء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان، وفى الاصطلاح: اقتران الأمارة بما تقوى بها على معارضتها قال فى المحصول: الترجيح: تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر، وإنما قلنا طرفين لأنه لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين.
انظر: المحصول (٢/٤٤٣)، إرشاد الفحول (٢٧٣).

(٢) فى الأصل «الأله» كذا بسقوط حرف الدال، وأثبتنا ما يوافق المعنى.

(٣) وأيضًا ذكره الشارح فى البحر وحكى فيه الاتفاق قال الرازى فى المحصول: الترجيح لا يجوز فى الأدلة اليقينية لوجهين: الأول أن شرط اليقينى أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوما ضروريا إما بواسطة واحدة أو وسائط شأن كل واحدة منها ذلك وذلك لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة، فلتراجع فى المحصول.
الثانى: الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقينى لا يقبل التقوية لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا علما وإن يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى.
انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢٧٤)، المحصول (٢/٤٤٤) وما بعدها.

بالنقل والتخريج، أى نقل المنصوص من هذه الصورة إلى تلك وخرج فيها، وكذا بالعكس، والغالب فى مثل هذا عدم إطباق الأصحاب على التخريج بل ينقسمون إلى فريقين: فريق مخرج وفريق يمنع ويستخرج فارقًا بينهما يستند إليه، وهذا هو منشأ الخلاف فى أن القول المخرج هل ينسب إليه.

(م): والترجيح تقوية أحد الطريقين.

(ش): أى المتعارضين، على الآخر؛ ليعمل بالقوة وهذه عبارة المحصول، وعبر فى المنهاج بأمارتين. عوض الطريقين واستحسنه المصنف فى شرحه؛ إذا يمتنع الترجيح فى غير الأمارتين فلا أدرى لما خالفه هنا، وقد نازع الهندى فى جعلهم الترجيح عبارة عن التقوية التى هى مستندة إلى الشارع أو المجتهد حقيقة وإلى ما به الترجيح مجازًا، وهو غير ملائم له بحسب الاصطلاح؛ إذ هو فى الاصطلاح عبارة عن نفس ما به الترجيح، فلا يجوز أن يجعل عبارة عن التقوية قلت: ولذلك قال أبو الحسين: هو الشروع فى تقوية أحد الطريقين على الآخر وزاد صاحب البديع فى الحد قوله: «وصفا»، ليخرج الترجيح بدليل مستقل فلا يجوز؛ لأنه يؤدى إلى انتقال إلى دليل آخر؛ إذ لا تعلق للثانى بالأول، بل هو مستقل بنفسه، فيكون تركا له وعدولاً إلى الثانى وهو معنى الانتقال.

(م): والعمل بالراجح واجب، وقال القاضى: إلا الأرجح ظنا؛ إذ لا ترجيح بظن عنده، وقال البصرى: إن رجح أحدهما.

(ش): ذهب الأكثرون إلى وجوب العمل بالراجح، سواء كان الترجح معلومًا أو مظنونًا، حتى أن المنكرين للقياس عملوا بالترجيح فى ظواهر الأخبار، والمخالف فيه رجلان أحدهما القاضى أبو بكر؛ قال: لا يجوز العمل بالترجيح المظنون، قال: وأنا أقبل الترجيح المقطوع به كتقديم النص على القياس، وأما المظنون وهو الترجيح بالأوصاف والأحوال وكثرة الأدلة ونحوها فأرده وأخالف فيه؛ لأن الأصل المقرر أنه لا يجوز اتباع شىء من الظنون؛ لأنه عرضة الغلط، والخطأ، خالفنا هذا فى الظنون المستقلة بأنفسها لإجماع الصحابة عليها والترجيح عمل بظن لا يستقل بنفسه دليلاً، فيبقى على الأصل فى عدم اتباعه. وأجيب بأن الإجماع منعقدًا أيضًا على وجوب العمل بالظن الذى لا يستقل بالمستقل.

والثانى أبو عبد الله البصرى أنكر التمسك بالترجيح؛ فقال: عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف، ولا نرجح أحد الطرفين على الآخر وإن تفاوتا، قال الإمام فى البرهان: هذا حكاه القاضى عن البصرى وهو الملقب بجعل، قال: ولم أر ذلك فى شىء

من مصنفاته مع بحثى عنها. وقال: غيره إن صح عنه لم يلتفت إليه، فإنه مسبوق بإجماع الصحابة والأمة قاطبة بترجيح بعضهم على بعض الأدلة، وهذا معلوم بالضرورة ولا التفات لمن قاس عدم الترجيح فى الأخبار على عدمه فى الشهادات، فإن هذه مسألة من مسائل الاجتهاد، وقد قال بعضهم بالترجيح فيها، ومن أنكر فمستنده نوع من التعبد فى الشهادات لا يكفى فى غيرها.

(م): ولا ترجيح فى القطعيات لعدم التعارض.

(ش): الترجيح مختص بالدلائل الظنية، ولا جريان له فى الدلائل اليقينية عقلية أو نقلية؛ لأن الترجيح فرع وقوع التعارض وهو غير متصور فيها، لأنه لو وقع لزم اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، وبحث الشيخ الهندى فيها بما حاصله أنه إن كان هذا دليلاً على منع تعارض القاطعين فى نفس الأمر وليس الكلام فيه، وهو غير ممكن، وإن كان على المنع فى الأذهان فممنوع، لأنه قد يتعارض عند المجتهد شيئان يعتقد أنهما دليلان يقينيان، ويعجز عن القدح فى أحدهما، وإن كان يعلم بطلان أحدهما فى نفس الأمر وحينئذ فيجوز بطريق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض بالنظر فى أحوال المقدمات والتراكيب، ويرجح بقلة المقدمات والتراكيب، وهذا طريق يقبله العقل ولا يدفعه ما ذكرتم، قلت: ولا سيما إذا قلنا العلوم تتفاوت.

(م): والمتأخر ناسخ.

(ش): إن كان التاريخ معلومًا والمدلول قابل للنسخ، فالمتأخر ناسخ للمتقدم سواء كانا آيتين أو خبرين، أو أحدهما آية والآخر خبرًا متواترًا، قال فى المحصول: فإن قلت فما قول الشافعى رضى الله عنه هنا مع أن مذهبه أن القرآن لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس؟ قلت: القصد من هذه المسألة: أنه لو وقع لكان المتأخر ناسخًا للمتقدم والشافعى رضى الله عنه يقول: لم يقع ذلك فليس بين مقتضى هذا وبين قول الشافعى رضى الله عنه منافاة وأشار المصنف بقوله: وإن نقل المتأخر بالآحاد، إلى أن كون المتأخر ناسخًا للمتقدم إذا علم المتأخر بالقطع.

(م): إن نقل المتأخر بالآحاد عمل به لأن دوامه مظنون.

(ش) أى: لأن الأصل فيه الدوام، وهذه المسألة ذكر الأبيارى فى شرح البرهان، له فيها احتمالين أحدهما: المنع، لأنه يؤدى إلى إسقاط المتواتر بالآحاد، وهو ممنوع قال: والأظهر القبول ولا يكون بمثابة استقلال قول العدول بنقل التواتر، وقال أبو العز فى المقترح: يكفى فى التأخير نقل الآحاد، لأن السلف اكتفوا بذلك فإنا نعلم قطعًا أنه لو

نقل الصديق تأخير حكموا بها على الأخرى، ولم يستريبوا مع أنه يمكن أن يقال: إن غلبة الظن بأنه ناسخ مرجح لأحد النصين على الآخر فيعمل بالراجح وهذا لاخفاء به.

(م): والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة.

(ش): فيه مسألتان إحداهما: يجوز الترجيح بكثرة الأدلة؛ خلافًا للحنفية فإنها تفيد تقوية الظن والظنيين أقوى من الظن الواحد لكونه أقرب إلى القطع.

الثانية: يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة والخلاف فيه أضعف من الذى قبله، ولهذا وافق هنا بعض المخالفين ونقل صاحب الميزان من الحنفية المنع عن أكثر أصحابهم كالشهادة، ولأن خبر الواحد يحتمل أن يكون متأخرًا فيكون ناسخًا فلا معنى للترجيح والكثرة، ونقل إمام الحرمين هنا عن بعض المعتزلة وقال: الذى ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد، ثم نقل أن القاضى قال: ما أرى تقديم الخبر بكثرة الرواة قطعيًا، والوجه فيه أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكًا إلا الخبرين، واستوى رواتهما فى العدالة والثقة وزاد أحدهما بعدد الرواة فالعمل به، قال: بهذا أقطع؛ لأنا نعلم أن الصحابة رضى الله عنهم لو تعارض لهما خبران بهذه الصفة لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدموا هذه قال: وأما إذا كان فى المسألة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسألة الآن ظنية وهذا الذى ذكره القاضى حق، ويشبه أن لا يكون محل الخلاف إلا فى الصورة التى جعلها ظنية.

وأما فى الأولى فلا مساغ له. نعم، لو اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بأن روى أحد الخبرين ثقة، وروى الآخر جمع لا يبلغ آحادهم مبلغ راوى الخبر الآخر فى الثقة والعدالة، فهذه صورة أخرى، وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة، قال إمام الحرمين: والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع، والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة، فإن الغالب على الظن أن الصديق لو روى خبرًا، وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق. انتهى.

(م): وأن العمل بالمتعارضين ولو من وجه، أولى من إلغاء أحدهما ولو سنة قابلها كتاب، ولا يقدم الكتاب على السنة، ولا السنة عليه خلافًا لزاعمهما.

(ش): إنما يرجح أحد الدليلين على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر، إذ فيه إعمال الدليلين، فالإعمال أولى من الإهمال[1]

(١) فى الأصل «الإعمال» وهو خطأ.

ومثاله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[١].

مع قوله: «لا تنتفعوا من الميتة بإرهاب ولا عصب»[٢]، فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ والإباحة على ما بعده؛ فيستعمل المتنان على الوجه الممكن، ولا نطرح أحدهما بالآخر وقوله: «ولو سنة»، أى إذا تقابل ظاهر الكتاب وظاهر السنة سواء أمكن الجمع بينهما من وجه صرنا إليه وقيل: نحمله ونخصص ظاهره، فيقدم الكتاب؛ لأنه أرجح، ولحديث معاذ، وقيل: تقدم السنة، لأنها بيان ومثاله قوله ﷺ في البحر: «الحل ميتته»[٣]، فإنه عام فى ميتة البحر مطلقًا، سواء خنزيره وغيره، مع قوله: ﴿أو لحم خنزير﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فإنه يقتضى تحريم كل لحم خنزير البحر وغيره، فتعارض عموم السنة، والكتاب فى الخنزير، فمنهم من يقدم الكتاب ويحرمه، ومنهم من يقدم السنة ويحلله.

ومنهم من يقول: ننظر فإن أمكن الجمع ولو من وجه جمعنا، وإلا قضينا بالتقابل ونقول: إذ ذاك نقدم الكتاب إن كانت السنة آحادًا، وإن كانت متواترة فسيأتى كلامه إن شاء الله تعالى، وقد يقال: إن هذه المسألة عين المسألة السابقة فى باب التخصيص أنه يخص عموم القرآن بخبر الواحد، ولهذا قال فى المستصفى هناك: خبر الواحد إذا ورد مخصصًا لعموم القرآن، اتفقوا على جواز التعبد فيه بتقديم أحدهما على الآخر، لكن اختلفوا فى وقوعه على أربعة مذاهب، فقال قوم بتقديم العموم، وبتقديم الخبر قوم، وبتقابلهما، والتوقف إلى ظهور دليل آخر، وقال قوم إن كان العموم مما دخله التخصيص بقاطع فقد ضعف فالخبر أولى، وإلا فالعموم أولى انتهى، لكن يلزم من هذا مع التكرار المناقضة، فإن المصنف اختار هناك التخصيص، وهنا التعارض، فلينظر.

(م): فإن تعذر وعلم المتأخر فناسخ، وإلا رجع إلى غيرهما، وإن تقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع والترجيح، وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع إلى غيرهما، وإلا فخير إن تعذر الجمع والترجيح.

---

(١) الحديث: رواه الدارقطنى فى سننه ك الطهارة باب فى الدباغ عن ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» وقال إسناده حسن. ورواه عن ابن عباس باللفظ الذى أورده الشارح مرفوعًا، الترمذى وقال حديث حسن صحيح (٤/٢٢١)، سنن الترمذى. ورواه مسلم فى صحيحه (١/٢٧٧)، أحمد فى المسند (١/٢١٩، ٢٧٠).

(٢) رواه عن عبد الله بن حكيم الإمام أحمد فى المسند (٤/٣١٠، ٣١١)، أبو داود فى سننه (٤/٣٧١)، الترمذى فى سننه (٤/٢٢٢)، وقال: حديث حسن.

(٣) حديث أبو هريرة رواه مالك فى الموطأ (١/٢٢)، الدارمى فى سننه (١/٦٤)، الترمذى فى سننه (١/١٠٠، ١٠١)، وقال: حسن صحيح.

(ش): تعارض الدليلين إن أمكن معه العمل بكل مَنهما فقد سبق، وإن تعذر فإما أن يكون أحدهما متقدمًا والآخر متأخرًا، أو يتقارنا، أو يجهل التاريخ.

الحالة الأولى: أن يعلم المتأخر فإن كان حكم المتقدم قابلاً للنسخ فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كانا معلومين أو مظنونين، وإن لم يقبل النسخ فإن كانا معلومين وهو مراد المصنف، تساقطا، ويجب الرجوع إلى غيرهما، كذا قاله الإمام، واعترض عليه التقشوانى بأن المدلول إذا لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتأخر فلا يعارض المتقدم، بل يجب إعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر، وإن كانا مظنونين طلب الترجيح.

الثانية: إن تقارنا والحكم قابل للنسخ فحكمه التخيير إن أمكن لتعذر الجمع والترجيح، أما الجمع فلأن صورة المسألة أن يتعذر العمل بكل منهما، وأما الترجيح فلأن المعلوم لا يقبل الترجيح لا بحسب الإسناد، ولا بحسب الحكم، لجواز أن يكون الحكم حظرًا أو مثبتًا أو شريعًا لأنه يقتضى طرح المعلوم بالكلية.

الثالثة: أن يجهل التاريخ؛ فإن كان الحكم قابلاً للنسخ وجب الرجوع إلى غيرهما، لأنه يجوز فى كل واحد منهما أن يكون هو المتأخر فيكون ناسخًا لحكم المتأخر وأن يكون هو المتقدم فيكون منسوخًا بالآخر، فلم يجز تقدم على الآخر فيجب الرجوع إلى غيرهما، وأن يكون قابلاً للنسخ فحكمه حكم المتقارنين وقد علمته، وكان ينبغى للمصنف أن يحيل عليه.

(م): **فإن كان أحدهما أعم فكما سبق.**

(ش): هذا إذا تساويا فى العموم أو الخصوص، فإن كان أحدهما أعم من الآخر من وجه فقد سبق فى آخر التخصيص أنه يصار إلى الترجيح، فلا حاجة إلى الإعادة.

(م) **مسألة: يرجح بعلو الإسناد، وبفقِه الراوى ولغته، ونحوه، وورعه، وضبطه، وفطنته ولو روى المرجوح باللفظ إلى آخره.**

(ش): ترجيح الأخبار، ويقع فى سبعة أوجه:

الأول: بحسب حال الراوى وذلك باعتبارات أولها: بكثرة الرواة وقد مر.

ثانيها: بقلة الوسائط، وعلو الإسناد؛ لأن احتمال الخطأ فيما قلت وسائطه أقل وما برحت الحفاظ والجهابذة تطلب علو الإسناد وتفتخر به.

ثالثها: بفقه الراوى، سواء كانت الرواية بالمعنى أو باللفظ، ومنهم من قال: إن روى باللفظ فلا يرجح بذلك والصحيح الأول؛ لأن للفقيه مزية التمييز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز بخلاف الجاهل.

رابعها: أن يكون أحدهما عالمًا باللغة والنحو؛ لأن العالم بهما يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل، فكان الوثوق بروايته أكثر، قال الإمام: ويمكن أن يقال: هو مرجوح، لأن العالم بهما يعتمد على معرفته فلا يبالغ فى الحفظ، والجاهل بهما يكون خائفًا يبالغ فى الحفظ.

خامسها: أن يكون أحدهما راجحًا على الآخر فى وصف يغلب ظن الصدق كالورع، والضبط، والفطنة، ولذلك رجح أصحابنا رواية مالك وسفيان[1]، عن أبى حازم حديث: «زوجتكها بما معك من القرآن»، على رواية عبد العزيز بن أبى حازم وزائدة[2]، عن أبى حازم بلفظ ملكتها، لأن مالكًا وسفيان أعلم منهما وأوثق وأضبط، وقوله: «**ولو روى**»، المرجوح هو بالرفع، أى: يرجح بذلك، ولو كان الراجح بها روى بالمعنى والمرجوح روى باللفظ وقد سبق ذكر الخلاف فيه فى فقه الراوى.

سادسها: حسن اعتقاد الراوى، فرواية غير المبتدع أولى من رواية المبتدع، كذا قطعوا به، وفيه احتمال إذا كانت بدعته بذهابه إلى أن الكذب كفر أو كبيرة فإن ظن صدقه أغلب.

سابعها: شهرة عدالته، وفى معناه شهرته بالصفات السابقة من ورع، وفطنة، وعلم.

ثامنها: كونه مزكى بالاختبار والممارسة، فيقدم على من عرفت عدالته بالتزكية؛ لأن الخبر أضعف من المعاينة.

تاسعها: كثرة المزكين للراوى، ولهذا قدمنا حديث بسرة[3] فى مس الذكر على

---

(١) تنبيه: الأعلام التى تمر عليك ولم أترجم لها قد تم ترجمتها من قبل فراجع.

(٢) هو: زائدة بن قدامة بن مسعود الثقفى أبو الصلت الكوفى، ثقة، حجة، روى عن إسماعيل السدى، وحميد الطويل، وأبى حازم، وغيرهم، وروى عنه: حسين الجعفى، وابن المبارك، وأبو داود الطيالسى وغيرهم. توفى فى أرض الروم سنة ١٦١ هـ.
انظر: طبقات ابن سعد (٦/٢٦٣)، تهذيب التهذيب (٣/٣٠٦)، طبقات الحفاظ (صـ ٩١).

(٣) هى الصحابية: بسرة بنت صفوان بن نوفل القرشية الأسدية، كانت من المبايعاة المهاجرات، وهى جدة عبد الملك بن مروان، وخالة مروان بن الحكم، وعمها ورقة بن نوفل، روت عن النبى ﷺ، وروى عنها مروان بن الحكم، وعروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب وغيرهم، عاشت إلى ولاية معاوية، وقد سبق تخريج حديثها، وفيه أن مس الذكر ينقض الوضوء، قال الترمذى: حسن صحيح.
انظر: الاستيعاب (٤/١٧٩٦)، الإصابة (٧/٥٣٦)، طبقات ابن سعد (٨/٢٤٥)، تهذيب التهذيب (١٢/٤٠٤).

حديث من أطلق(١).

عاشرها: رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله، قاله فى المحصول، وقال الآمدى وابن الحاجب: يقدم مشهور النسب، وعلله الآمدى بأن احترازه عما يوجب نقيض منزلته المشهورة يكون أكثر، واختار المصنف أنه لا يرجح بشهرة النسب، ولهذا ضعفه، والأول أقوى؛ لأن من ليس بمشهور النسب قد يشاركه ضعيف فى النسب.

حادى عاشرها: من صرح بتزكيته على من حكم بشهادته وعمل بروايته، وهذا تابع فيه الآمدى وغيره وقدم فى المنهاج من ثبتت عدالته بعمل من روى عنه على ما راويه يعدل بغير ذلك فالمراتب عنده ثلاثة: التعديل بالاختيار، ثم بالعمل، ثم بغير ذلك.

ثانى عاشرها: حفظ المروى بأن يحكى لفظ النبى ﷺ، والآخر ينقله فى الجملة، كقول أبى محذورة(٢): لقننى رسول الله ﷺ الأذان تسع عشر كلمة ويروى عبد الله(٣) «الأذان بلا ترجيع» لا يحكيه لفظًا عن النبى ﷺ.

ثالث عشرها: بذكر السبب على من لم يذكره لزيادة الاهتمام من حال السبب بمعرفة ذلك الحكم.

رابع عشرها: أن يكون أحدهما يعول على حفظه فيما يرويه، والآخر على كتابه، فالأول أولى؛ لا لعله يعتور الحفظ من نقص وتغيير، قال الإمام: وفيه احتمال، قال

---

(١) قوله: «على حديث من أطلق» كذا بالأصل وهو خطأ والصحيح «على حديث طلق»، وطلق هو طلق بن على بن المنذر بن قيس بن عمرو بن عبد الله الحنفى السحيمى، أبو على، مشهور له صحبة، وفد على النبى ﷺ وعمل معه فى بناء المسجد وروى عنه، وروى عنه ابنه قيس وابنته خالدة، وعبد الله بن بدر وغيره. والحديث.
أخرجه الترمذى فى سننه (١/١٣١)، النسائى فى سننه (١/١٠١)، البيهقى فى السنن الكبرى (١/١٣٤)، أبو داود فى سننه (١/١٢٥، ١٢٦)، ولفظه فى أبى داود: قال قدمنا على نبى الله ﷺ فجاء رجل كأنه بدوى فقال: يا نبى الله، ما ترى فى مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟ فقال: «هل هو إلا بضعة منك أو مضغة منك».

(٢) هو الصحابى أبو محذورة القرشى، المكى المؤذن قصته مشهورة فى صحيح مسلم وغيره حديثه فى الأذان، رواه مسلم فى صحيحه (١/٢٨٧)، مسند أحمد (٣/٤٠٩)، (٦/٤٠١)، سنن الدارمى (١/٢٩١)، سنن الترمذى (١/٣٦٧)، قال الترمذى: حديث حسن صحيح.
انظر: الإصابة (٤/١٧٦)، تهذيب التهذيب (١٢/٢٢٢).

(٣) عبد الله بن زيد سبق تعريفه، وهو الذى أرى النداء للصلاة فى المنام فى السنة الأولى للهجرة بعد بناء المسجد.
انظر: تهذيب التهذيب (٥/٢٢٣)، سنن أبى داود (١/٣٥٠)، سنن الترمذى (١/٣٦٠).

المصنف: وهذا الاحتمال بعيد، بل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتج برواية من يعول كتابه، قال أشهب: سئل مالك الأخذ ممن لا يحفظ وهو ثقة صحيح أيؤخذ عنه الأحاديث؟ فقال: لا يؤخذ عنه، أخاف أن يزاد في كتبه بالليل. قلت: بل هذا الاحتمال قوى إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بخط ضابط، أو يؤمن الحافظ، وما ذكره من تطرق النقض للخط معارض بتطرق النسيان، والاشتباه إلى الحفظ دون الكتابة.

خامس عشرها: بأن يكون أحدهما سمع شفاهًا والآخر من وراء حجاب، كرواية القاسم عن عائشة رضى الله عنها أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدًا، رواه مسلم[1]، على من روى أنه كان حرًّا، لأن عائشة رضى الله عنها عمة القاسم، فسمع منها شفاها بخلاف الأسود.

سادس عشرها: كونه من أكابر الصحابة لقربه من غالبا، مجلس النبي ﷺ، والمراد بالأكابر رؤساء الصحابة، لا الأكابر بالسن، وعن أحمد أنه لا يرجح بذلك، ونظيره: كونه أكثر صحبة فيقدم، ولهذا قدموا خبر عائشة رضى الله عنها في صحة صوم الجنب[2] على رواية أبي هريرة: «أنه لا صوم له»[3]، وإذا قلنا بتقديم رواية الأكابر على غير الأكابر فينبغي أن تقدم رواية الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم على غيرهم، ولذلك كان: على رضى الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق رضى الله عنه من غير تحليف.

سابع عشرها: بكونه ذكرًا يرجح على رواية المرأة؛ لأن الضبط مع الذكورة أشد، هذا ما رجحه المصنف، وهو ضعيف، والصواب ما قاله الأستاذ، أنه لا يرجح بها.

وقال ابن السمعاني في القواطع: إنه ظاهر المذهب ولم يذكر الأول إلا احتمالا له

---

(١) انظر: صحيح مسلم ك العتق (١١٤٣/٢)، وصحيح البخاري (ك الطلاق ٢٠٢٣/٥)، وزوج بريرة بنت صفوان، مولاة عائشة رضى الله عنها، الصحابية هو: مغيث مولى أبي أحمد ابن جحش قال النووي في شرحه على صحيح مسلم (١٤٦/١٠)، الصحيح المشهور أن مغيثا كان عبدًا حال عتق بريرة، ثبت ذلك في الصحيح عن عائشة، وقيل كان حرًا، وجاء ذلك في رواية لمسلم.

انظر: الإصابة (٤٥١/٣)، (٢٥١/٤)، الاستيعاب (٤٥٣/٣)، (٢٤٩/٤).

(٢) حديث عائشة رضى الله عنها أن النبي ﷺ كان يصبح جنبًا من جماع ثم يغتسل ويصوم رواه الترمذي في سننه وقال حسن صحيح (١٤٩/٣)، البخاري في صحيحه (٦٧٩/٢)، مسلم في صحيحه (٧٧٩/٢)، وزاد في حديث أم سلمة: «ولا يقضى».

(٣) حديث أبو هريرة رواه البخاري في صحيحه (٦٧٩/٢)، مسلم في صحيحه (٧٧٩/٢).

وحكا الكيا الطبرى الاتفاق عليه، فقال: اعلم أننا لا ننكر تفاوتا بين الذكور والإناث فى جودة الفهم، وقوة الحفظ، ومع هذا كله لم يقل أحد: إن رواية الرجال مرجحة على رواية النساء، ولم نر أحدًا من المتقدمين ذكره مع استقصائهم وجوه الترجيح، وكأن المانع من ذلك أن الذى يقتضى الترجيح يجب رجوعه إلى عين ما وقع الاحتجاج به ويظهر به التفاوت بين المتعارضين، والتفاوت بين الذكور والإناث فى قوة الحفظ أمر كلى، يرجع إلى الجنس، كما يقال: الفرس أعقل، وهذا النوع لا يظهر رجوعه إلى آحاد الجنس، فلا يقع فى التفاضل وقد يفرض امرأة أضبط من الرجل أو أحفظ، فإذا لم يظهر التفاوت فى غير الخبر لم ينظر إلى الجنس وإنما ينظر إليه فى تمهيد الصواب، وذلك فى الشرع كما فعل فى شهادة النسوة مع الرجال، وهذا مقطوع به لا ريبة فيه. انتهى.

وفى المسألة مذهب ثالث: التفصيل بين أن يكون المروى فى أحكام النساء فيقدمن على غيرهن، لأن همتهن إلى حفظه أكثر وإن كان فى أحكام غيرهن قدم، حكاه الأستاذ.

ثامن عشرها: كونه حرا وهذا ضعيف كالذى قبله، قال ابن السمعانى: والحرية لا تأثير لها فى قوة الظن.

تاسع عشرها: كونه متأخر الإسلام؛ لأنه يحفظ آخر الأمرين، وكذا إذا كان أحدهما متأخر الصحبة ولذلك قدموا خبر أبى هريرة أن النبى ﷺ: «من اثنتين»[1]، وتكلمنا على حديث ابن مسعود فى الكلام فى الصلاة، وقدموا رواية ابن عباس فى التشهد على رواية ابن مسعود، ونقل ابن السمعانى عن الحنفية أنه لا يقدم بهذا، لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النبى ﷺ فلا يكون للمتأخر ترجيح عليه قال: وما قلناه أولى؛ لأن سماع المتأخر تحقق تأخيره، وسماع المتقدِم يحتمل التقدم والتأخر، فما تأخر سماعه يتعين أن يكون أولى، ولهذا قال ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث. انتهى.

وأما ابن الحاجب، والهندى فجزما بتقديم رواية الإسلام وتابع فيه الآمدى، وعلله بأنها تثير قوة الظن لزيادة أصالته فى الإسلام، وتجرزه فيه، ولكن الهندى ذكر هذا فى الترجيح بما يرجع إلى نفس الراوى، ثم ذكر أواخر الباب فيما يرجع إلى الترجيح بأمر خارج أن متأخر الإسلام يقدم مطلقًا، وهذا منه رجوع إلى قول الجمهور.

العشرون: كونه محتملا بعد التكليف، وهو يشتمل ما إذا لم يرو شيئًا إلا بعد بلوغه،

---

(١) «من اثنتين» كذا بالأصل ولم أقف على المراد منه ولعل فى الكلام سقط من الناسخ أخلَّ بالمعنى.

يقدم على من لم يرو إلآ فى صباه، لأن البالغ أقرب إلى الضبط، وعلى من روى البعض فى صباه، والبعض فى بلوغه، لاحتمال أن هذا الحديث من المحتمل فى الصبا، ويشمل تعبيره بالتكليف من روى حال الكفر أو حال الكفر والإسلام، فإن من لم يروى إلا فى الإسلام يقدم عليه.

الحادى والعشرون: كونه غير مدلس مقدم على رواية المدلس، أى: إن كان بحيث تقبل روايته، وإلا فليس هو من باب الترجيح، وكأن المصنف استغنى عن تقييده لذلك.

الثانى والعشرون: كونه اشتهر باسم واحد مقدم على من اشتهر باسمين، لاحتمال أنه مجروح بأحدهما.

الثالث والعشرون: كونه مباشرًا للواقعة فإنه أعرف بالقصة من الآخر، ولهذا قدم الشافعى رواية أبى رافع فى «نكاح النبى ﷺ ميمونة حلالاً» على رواية ابن عباس رضى الله عنه «أنه كان محرمًا»[١].

الرابع والعشرون: كونه صاحب الواقعة كرواية ميمونة: «أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال»[٢] رواه مسلم.

الخامس والعشرون: كونه راويًا باللفظ على الراوى بالمعنى، والمشكوك فيه كونه مرويًا باللفظ أو المعنى حتى يرجح الحديث المشتمل على صيغة واحدة مروية بلفظها على ما كله مروى بالمعنى.

السادس والعشرون: كونه لم ينكر الأصل رواية الفرع فيه، فيقدم على ما أنكره، مثل إنكار أبى معبد[٣] ما حدث به عنه عمرو بن دينار[٤]، من حديث ابن عباس رضى

---

(١) حديث أبو رافع مرفوعًا رواه أحمد فى المسند (٣٩٣/٦)، الدارمى فى سننه (٥٩/٢)، الترمذى فى سننه وقال حديث حسن (١٩١/٣)، حديث ابن عباس رضى الله عنه رواه البخارى فى صحيحه (٦٥٢/٢)، مسلم فى صحيحه (١٠٣١/٢)، الترمذى فى السنن (٢٠١/٣).

(٢) انظر: صحيح مسلم (١٠٣٢/٢).

(٣) هو: أبو معبد مولى ابن عباس حجازى، اسمه نافذ، روى عن ابن عباس، وروى عنه عمرو ابن دينار، ويحيى بن عبد الله وغيرهم: ذكره ابن حبان فى الثقات توفى سنة ١٠٤ هـ.
انظر: تهذيب التهذيب (٤٠٤/١٠)، تقريب التهذيب (٥٥٨/٢، ٦٧٤).

(٤) هو: عمرو بن دينار المكى أبو محمد الإمام الكبير الحافظ، كان من أوعية العلم وأئمة الاجتهاد، شيخ الحرم فى زمانه، روى عن ابن عباس، وجابر، وابن عمر وغيرهم وروى عنه: شعبة، وابن عيينة، وأيوب وغيرهم. قال النسائى: ثقة ثبت مات سنة ١٢٥ هـ.
انظر: طبقات ابن سعد (٣٥٣/٥)، طبقات الفقهاء للشيرازى (صـ ٧٠).

الله عنه أنه كان يعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ بالتكبير[١]، وهذا إذا صمم على إنكاره، فإن لم يصمم، وحمل أمر شكه فى نفسه على النسيان فلا تظهر مرجوحيته وقد كانوا يحدثون بعد ذلك عن من روى عنهم كما فعل سهيل[٢] فى حديث «القضاء باليمين مع الشاهد»[٣]، وقول المصنف: راوى الأصل، هى عبارة المحصول والمنهاج، وقال المصنف فى شرحه الصواب زيادة فى الراوى أو حذفه بالكلية.

السابع والعشرون: كونه فى الصحيحين مقدم على ما التزم فيه بالصحة فى غيرهما ولو كان على شرطهما، لأن لشهرتهما بتلقى الأمة لهما بالقبول ما ليس لغيرهما، وإن ساويهما فى درجة الصحة، ولذلك قال الأستاذ وغيره: إن كل ما فيهما مقطوع به.

(م): والقول فالفعل فالتقرير فالفصيح لا زائد الفصاحة على الأصح، والمشتمل على زيادة، والوارد بلغة قريش، والمدنى، والمشعر بعلو الرسول ﷺ، والمذكور فيه الحكم مع العلة، والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم وعكس النقشوانى، وما كان فيه تهديد أو تأكيد، وما كان عمومًا مطلقًا على ذى السبب إلا فى السبب، والعام الشرطى على النكرة المنفية على الأصح، وهى على الباقى، والجمع المعرف على ما ومن، والكل على الجنس المعرف لاحتمال العهد، قالوا: وما لم يخصص وعندى عكسه والأقل تخصيصًا، والاقتضاء على الإشارة والإيماء، ويرجحان على المفهومين، والموافقة على المخالفة، وقيل عكسه.

(ش): الترجيح بحسب المتن يقع بأمور[٤]:

أولها: كونه عن لفظ النبى ﷺ والآخر عن فعله، فالقول أولى لأن دلالة اللفظ غير مختلف فيه بخلاف دلالة الفعل، لأن ما يفعله الرسول ﷺ يحتمل اختصاصه به، ولا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بمنفصل بخلاف اللفظ، فإنه متميز بنفسه.

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٨٨/١)، مسلم فى صحيحه (٤١٠/١).

(٢) هو: سهيل بن أبى صالح، ذكوان السمان أبو يزيد أحد العلماء الثقات، حدث عن أبيه والنعمان بن أبى عياش وغيرهما، وحدث عنه: شعبة، والثورى، وربيعة وغيرهم كان من كبار الحفاظ فاعتل بعلة غيرت حفظه، قال النسائى وغيره ليس به بأس توفى سنة ١٤٠ هـ وقيل غير ذلك.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠٩/١)، ميزان الاعتدال (٢٤٣/٢)، الجرح والتعديل (٢٤٦/٤)، تهذيب التهذيب (٢٦٣/٤).

(٣) رواه الترمذى فى سننه (٦٢٧/٣)، أبو داود فى سننه (٣٤/٤)، ابن ماجه فى سننه (٧٩٣/٢)، الدارقطنى فى سننه (٢٠٦/٤).

(٤) بعدما انتهى من شرح الترجيح باعتبار السند، شرع فى شرح الترجيح بحسب المتن.

ثانيها: أن يكون عن فعله والآخر عن تقريره، فالفعل أولى، لأن دلالة التقرير على التشريع مختلف فيها، وتطرق الاحتمال إليها أشد منه فى الفعل فكان راجحا.

ثالثها: فصاحة أحد اللفظين مع ركاكة الآخر، ومن الناس من لم يقبل الركيك، والحق قبوله، وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه.

رابعها: قال قوم: يترجح الأفصح على الفصيح، لأن النبى ﷺ كان أفصح العرب فلا ينطق بغير الأفصح، والحق وبه جزم فى المنهاج، أنه لا يترجح به، لأن البليغ قد يتكلم بالأفصح والفصيح، لا سيما إذا كان مع ذوى لغة لا يعرفون سوى تلك اللفظة الفصيحة لقصد إفهامهم، وإنما قال: ولا زائد الفصاحة، ولم يقل: لا الأفصح، كما قاله فى المنهاج، لأن الأفصح: أن يكون فى كلمة واحدة لغتان إحداهما أفصح من الأخرى، والأزيد فصاحة: أن يكون فى كلمات منها الفصيح والأفصح، ولكن الأفصح فيها أكثر.

خامسها: اشتمال أحدهما على زيادة لم يتعرض الآخر لها؛ لاشتماله على زيادة على «كالتكبير فى العيد سبعًا»[1]، مقدم على رواية «الأربع»[2].

سادسها: الخبر المشتمل على لغة قريش وأهل الحجاز راجح على ما ليس كذلك.

سابعها: المدنى مرجح على المكى، لأن المدنيات متأخرة عن الهجرة والمكيات متقدمة إلا قليلاً والقليل يلحق بالكثير.

ثامنها: يرجح الخبر الدال على علو شأن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم على ما ليس كذلك، لأنه يدل على تأخيره، فإن الزيادة العظمى فى علو شأنه، وظهوره، كانت فى آخر آحرامه وقال الإمام: إن دل الأول على علو الشأن والثانى على الضعف ظهر تقديم الثانى[3]، أما إذا لم يدل الثانى لا على القوة ولا الضعف فمن أين يجب تقديم الأول عليه؟ ورد بأن المشعر بعلو الرسول ﷺ معلوم التأخير أو مظنونه، وما لم يشعر بذلك مشكوك فيه فليرجح الأول.

---

(١) الحديث أخرجه عن عمرو بن العاص رضى الله عنه: أبو داود فى سننه (٦٨٠/١)، الترمذى فى سننه (٤١٦/٢)، النسائى فى السنن الكبرى (٥٥٤/١)، البيهقى فى السنن الكبرى (٢٨٥/٣)، الحاكم فى المستدرك (٢٩/١/١)، ابن ماجه فى السنن (٤٠٧/١).

(٢) رواية التكبير فى العيد أربعًا رواها عن أبى موسى، وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما: الترمذى فى سننه (٤١٧/٢)، أبو داود فى سننه (٦٨٢/١)، البيهقى فى السنن الكبرى (٢٩٠/٣)، عبد الرزاق فى المصنف (٢٩٣/٣).

(٣) قوله: «تقديم الثانى» خطأ واضح، والصحيح تقديم الأول، كما هو ثابت فى المحصول، ويدل عليه ما بعده. انظر: المحصول (٤٦٠/٢).

تاسعها: المذكور فيه الحكم مع علته مقدم على ما لم يذكر فيه علته، لأن ذكر علته يدل على الاهتمام به كحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» مقدم على حديثِ النهى عن قتل النساء لأنه نيط الحكم فيه بوصف الردة، وهو مناسب لا يختلف مناسبته بالنسبة إلى الرجال والنساء، ولفظ النساء لا وصف فيه فأمكن حمله على الحربيات، ومن هذا القبيل أن يكون أحدهما مقرونًا بمعنى ظاهر فى المناسبة والآخر بخلافه.

عاشرها: المتقدم فيه ذكر العلة على الحكم أقوى من المتقدم فيه الحكم على العلة، وهذا لم يذكره الأصوليون هنا بل هو من زيادات المصنف، وهو بناء على أن الأول أقوى من الثانى، وهو ما قاله الإمام فى المحصول، فى الكلام على الإيماء فقال: يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى وفى الإشعار بالعلية من الثانى، لأن الطرد واجب فى العلل دون العكس، وعكس النقشوانى الأمر معترضًا على الإمام بأنه إذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع مع العلة فإذا سمع وصفًا معقبًا بالفاء سكنت نفسه عن الطلب، وركنت إلى أن ذلك هو العلة.

وأما إذا تقدم معنى لا نعلم بعدم حكمه، مثل السارق والسارقة، فالنفس تطلب الحكم، فإذا صار الحكم مذكورًا فبعد ذلك قد يكتفى فى العلة بما سبق إن كان شديد المناسبة، مثل: ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة: ٣٨]، وقد لا يكتفى بل طلب العلة بعد ذلك بطريق آخر، بأن يقول: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة: ٦]، تعظيما للمعبود، وأما فيما تأخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة أخرى، قال: ولو ذكر عد مناقضا، فكان الإشعار بالعلية على عكس ما قاله الإمام، كيف وترتب الحكم على الوصف عند الإمام يقتضى العلة، وإن لم يكن مناسبا، ويلزمهم أن يقولوا إشعار قول القائل: أما الطوال فأكرموهم، فالعلية أقوى من: أكرموا هؤلاء فإنهم طوال، وليس كذلك، لإمكان قول القائل فى الأول: لم أجعل الإكرام علة دون الثانى، وأما قول القائل: إشعار العلة بالمعلول أقوى، فهذا لا يتأتى إلآ فى شيء عرف كونه علة قبل الكلام، أو قبل الحكم، أما ما إذا كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام فلا يتأتى فيه ما ذكر.

حادى عاشرها: ما فيه تهديد على ما لا يكون لذلك لقوله: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم»(١).

---

(١) أخرج الحديث عن عمار بن ياسر رضى الله عنه أبو داود فى سننه (٧٤٩/٢)، ابن ماجه فى سننه (٥٢٧/١)، النسائى فى سننه (١٥٣/٤)، الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٧٠/٣).

ثانى عاشرها: ما دلالته مؤكدة على ما ليس كذلك لقوله: «إيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل»[1]، فإنه راجح على ما ترويه الحنفية: «الأيم أحق بنفسها من وليها»[2] ولو سلم دلالته على المطلوب، وشمل كلامه ما لو استويا فى إفادة الظن لكن تأكد أحدهما بدلالة سياق فهو راجح على عين المتأكد.

ثالث عشرها: العام إذا ورد على سبب خاص فعارضه عام مطلق كان تعارضا فيما عدا صورة السبب، فالعام المطلق أرجح للخلاف فى تعميم الوارد على سبب صرح به أصحابنا.

قال إمام الحرمين: فإن قلنا إنه عام فهو عموم ضعيف؛ لتعين محل النص وهو السبب، ومتى امتاز أحد الظاهرين بقوة، ترجح، قالوا: وهو كما لو أجرينا: «من بدل دينه فاقتلوه»، على عمومه وفسرنا نهيه عن قتل النساء بالحربيات، وأما إذا تعارضا فى صورة السبب، فالعام فى السبب يقدم، لأنا إن قلنا: إن الوارد على سبب يختص به فظاهر، لأنه حينئذ يكون خاصًّا، والخاص يقدم على العام، وإن لم نقل به فكذلك، لأن دلالته على السبب الذى ورد عليه أقوى، ولهذا لا يجوز تخصيصه بالنسبة إليه.

واعلم: أن ما ذكره المصنف من التفصيل متعين، وقد أشار إليه ابن الحاجب وصرح به أصحابنا منهم: سليم الرازى فى «التقريب»، وشارحو لمع الشيخ أبى إسحاق ووجهوه بأن العام الذى لم يرد أدل فيما عدا صورة السبب، ولم يقف الهندى على هذا نقلاً فذكره بحثًا.

رابع عشرها: العام الشرطى، أى: الذى فى معرض الاشتراط، كأى، ومن وما راجح على النكرة المنفية، فإن الأول فيه معنى التعليل فيكون أدل على المقصود بما ليس بمعلل، وحينئذ فإلغاء العام الشرطى يوجب إلغاء السببية الحاصلة بالشرط، وإلغاء العام غير

---

(١) الحديث سبق تخريجه، وفى الحديث قوله ﷺ: «فنكاحها باطل» ثلاث مرات، وما جاء بالمخطوطه مرتين.

(٢) «الأيم أحق بنفسها» رواه عن ابن عباس رضى الله عنهما: مسلم فى صحيحه (١٠٣٧/٢)، أحمد فى المسند (٢٤٢/١)، أبو داود فى سننه (٥٧٧/٢)، ابن ماجه فى سننه (٦٠١/١)، النسائى فى السنن الكبرى (٢٨٠/٣، ١٨١)، الترمذى فى سننه وقال حسن صحيح (٤١٦/٣).

قلت: الحديث الأول سبق أن بينا أنه أعل بالارسال، كما سبق بيان حجة من لم يشترط الولاية فلا حاجة للإعادة فليراجع.

انظر: بداية المجتهد (٢١٦/٤، ٢٢٣)، نيل الأوطار (٧٨/٦).

الشرطى لا يوجب غير إلغاء العموم مفسدة أخرى، فكان أولى لذلك، وهذا ما قطع به ابن الحاجب وغيره، ويؤيده قول المحصول هناك: إن عموم الأول: بالوضع، والثانى بالقرينة، وجزم الهندى بتقديم النكرة المنفية على غيرها من أنواع العموم، ولم يوجهه، وقد يوجه بقوة دلالتها من جهة بعد التخصيص فيها، فإن قال: لا رجل فى الدار، وكان فيها واحد، يعد خلفًا فى الكلام بخلاف غيرها من أنواع العموم، فإنه بخروج واحد من أفراده لا يعد خلفا، بل يحمل على التخصيص ويجىء قول الثالث: إنهما سواء، فإن الإمام فى البرهان، هناك سوى بين العام الشرطى والنكرة المنفية فى معنى العموم، وادعى القطع بأن العرب وضعتها كذلك.

واعلم: أن ابن الحاجب قال: والعموم الشرطى على النكرة المنفية وغيرها، وإنما حذف المصنف غيرها، لأنه يؤخذ من طريق أولى، وقوله: وهى أن النكرة المنفية على باقى العمومات كالمعرف باللام، والمضاف وغيرها، ولهذا قيل: إن دلالة النكرة على العموم بالوضع، واتفقوا فى الباقى على أنه بالقرينة وقوله: «**والجمع المعرف على من وما**»، مراده غير السلاطيين[1] بأن يكونا للاستفهام ولابد من هذا القيد وإلا لتناقض كلامه، فإنه قدم أن الشرطى أعلاها، فكيف يكون فى الرتبة الثالثة؟ وحاصله أن الجمع المعرف راجح على ما ومن، لإمكان حمل من وما، على واحد وعدم إمكان حمل المجموع على واحد، فكان المخصوص فى من وما أقرب، وقوله: «**والكل**» أى: الجمع المعرف، وما ومن، راجح على اسم الجنس المعرف باللام؛ لأن الثلاثة لا تحتمل العهد أو تحتمله على بعد، بخلاف اسم الجنس، فإنه يحتمل العهد احتمالا قريبا، ولذلك قال أكثر المحققين: إنه لا يفيد العموم.

خامس عشرها: يقدم العام الذى لم يخصص على العام الذى خص، لأن الذى دخله التخصيص صار مجازًا لإزالته عن تمام مسماه والاختلاف فى حجيته بخلاف الأول، فإنه حقيقة ولم يختلف فى حجيته، هكذا قالوا، قال المصنف: وعندى عكسه، يعنى لأنه إذا كان الغالب أن كل عام مخصص، أو أنه ما من عام إلا وقد خصص، فالعمل بالمخصوص أولى، لأنه التحق بالغالب، فاطمأنت إليه النفس، ولم تنتظر بعده تطرق التخصيص إليه، بخلاف الباقى على عمومه فإن النفس لا تستيقن ذلك وهذا الاحتمال سبقه إليه الهندى فمال إلى العكس، قال: لأن الخصوص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة إلى ذلك العام الذى لم يدخله التخصيص، والخاص أولى من العام، فكان ما دخله التخصيص أولى.

---

(١) قوله: «السلاطيين» كذا بالأصل ولعل الصواب «الشرطيتين».

سادس عشرها: ما قل تخصيصه على ما كثر، وينبغى أن يجيء فيه الاحتمال السابق.

سابع عشرها: دلالة الاقتضاء راجحة على دلالة الإشارة، لترجيحها بقصد المتكلم، وعلى دلالة الإيماء لتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به فيه بخلاف الإيماء وقوله: «**ويرجحان**»، أى: دلالة الإشارة والإيماء على دلالة المفهومين، أى: مفهوم الموافقة والمخالفة، أما مفهوم المخالفة فللاتفاق على دلالة الاقتضاء والخلف فى المخالفة، وأما فى الموافقة فلجواز أن لا يكون المسكوت أولى أو مساويا، وقول المصنف: «المفهومين»، أوضح من قول ابن الحاجب: المفهوم.

ثامن عشرها: إذا كان أحدهما يدل بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة، فالأول مقدم على الثانى، لأن الأول متفق عليه والثانى مختلف فيه، منهم من يرجح مفهوم المخالفة، واختاره الهندى، لأن فائدته تأسيسه بخلاف مفهوم الموافقة فإنه للتأكيد.

(م): والناقل عن الأصل عند الجمهور، والمثبت على النافى وثالثها: سواء، ورابعها: إلا فى الطلاق والعتاق، والنهى على الأمر، والأمر على الإباحة، والخبر على الأمر والنهى، والحظر على الإباحة، وثالثها: سواء، والوجوب والكراهة على الندب، والندب على المباح فى الأصح، ونافى الحد، خلافا لقوم والمعقول معناه، والوضعى على التكليفى فى الأصح.

(ش): الترجيح باعتبار مدلول الخبر يقع بأمور[1]:

أحدها: كون أحدهما مقررًا لحكم الأصل، والآخر ناقل، فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل: لأنه لا يفيد حكما شرعيا ليس فى الآخر كحديث: «من مس ذكره فليتوضأ» مع حديث «هل هو إلا بضعة منك»، وذهب الإمام والبيضاوى وغيرهما إلى ترجيح المقرر، لأن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته، والتحقيق أنه إن تقرر حكم الناقل مدة فى الشرع عند المجتهد، وعمل بموجبه ثم نقل له المقرر، وجهل التاريخ فههنا يرجح المقرر، لتضمنه العمل بالخبرين بالناقل فى زمان والمقرر بعد ذلك، وإن كان الثابت مقتضى البراءة الأصلية، ونقل الخبران، فههنا يتعارضان ويرجع إلى البراءة الأصلية، على أن القاضى عبد الجبار قال: إن تقديم الناقل أو المقرر على الخلاف ليس من باب الترجيح بل من النسخ لكنه ضعيف، وإلا لم يصح رفعه إلا بما يصح رفع الحكم الشرعى.

ثانيها: كون أحدهما مثبتا والآخر نافيا، وهما شرعيان، كخبر بلال وأسامة فى

---

(١) بعدما انتهى من شرح الترجيح باعتبار المتن شرع فى شرح الترجيح باعتبار مدلول الخبر.

الصلاة فى الكعبة، فالمثبت مقدم على النافى عند الفقهاء لزيادة علمه، وعكس قوم، وقال القاضى عبد الجبار: يتساويا، لأن المثبت إن كان معه زيادة علم، فالنافى يعتضد بالأصل فتعارضا. ورابعها: يقدم النافى إلا فى الطلاق والعتاق، وهذا أخذه المصنف من قول ابن الحاجب: إن الخبر الموجب للطلاق والعتاق راجح على المزيل لهما؛ لموافقته النفى الأصلى، قال: وقد يعكس فيقدم النافى للطلاق والعتق، وهو رأى قوم. ويجىء من كلام المستصفى مذهب خامس: أنهما لا يتعارضان لامتناع التعارض بين الفعلين لاحتمال وقوعهما فى حالين فلا يكون بينهما تعارض، وإنما قيدت المسألة بالشرعى، لأن النفى الأصلى وهو عين المسألة السابقة فى الناقل والمقرر.

ثالثها: كون أحدهما أمرًا والآخر نهيًا، فالنهى أولى؛ لأن طلب الترك فيه أشد من طلب الفعل فى الأمر، ولهذا قال كثير من المحققين ممن قال الأمر لا يفيد التكرار لأن النهى يفيده.

رابعها: كون أحدهما أمرًا والآخر مبيحا فالأمر أولى؛ لأنه أحوط، ولأن فيه حمل كلام الشرع على الحكم التكليفى، فإن المباح لا تكليف فيه، وقيل: المبيح أولى ورجحه الهندى، لأنه لو رجح الأمر لزم منه تعطيل المبيح بالكلية، وترجيح المبيح فيه تأويل الأمر بصرفه عن ظاهره، والتأويل أولى من التعطيل.

خامسها: كون أحدهما أمرا والآخر خبرا، فالخبر أولى، لأنه دلالته على الثبوت والتحقيق أقوى من دلالة غيره عليه، ولأنه لو لم يقل به لزم الخلف فى خبر الشارع، وبه يعلم أن صورة المسألة فى الخبر المحض ليخرج ما صيغته خبر ومعناه فكالأمرين.

سادسها: كون أحدهما خبرًا والآخر نهيا لما سبق.

سابعها: خبر الحظر على الإباحة للاحتياط وقيل العكس، لأنهما حكمان شرعيان، وفى ثالث: يستويان، ورجحه فى المستصفى، وحكاه الهندى عن ابن هاشم(١) وعيسى بن أبان.

ثامنها: كون أحدهما يقتضى الوجوب، والآخر الندب فالوجوب أولى لما ذكرنا.

تاسعا: كون أحدهما يقتضى الكراهة والآخر الندب، فالكراهة أولى لما ذكرها.

عاشرها: كون أحدهما يقتضى الندب والآخر الإباحة، فالندب أولى، قال الهندى: ويمكن أن نرجح الإباحة بكونه متأيدًا بالأصل فى جانب الفعل والترك وبكونه أعم وأسهل من حيث إنه مفوض إلى خيرة المكلف، ومن حيث إنه لا احتمال فى الصيغة

---

(١) كذا بالأصل والصحيح «أبى هاشم» وقد سبق تعريفه.

الدالة عليه، بخلاف الندب فإنه يثبت بصيغة الأمر، وفيها الاحتمال، ولهذا الاحتمال عبر المصنف بالأصح.

حادى عاشرها: النافى للحد على الموجب له، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وفى وجه لأصحابنا أنهما سواء، ورجحه الغزالى، لأن الشبهة تؤثر فى ثبوته شرعًا، ألا ترى أنه يثبت بخبر الواحد والقياس مع الشبهة فيهما، ولأن الحد إنما يسقط بالشبهة إذا كانت فى نفس الفعل يبيحه قوم ويحظره قوم، كالوطء فى نكاح بلا ولى وليس هنا اختلاف فى نفس الفعل، وإنما تعارض الخبران فيه فكانا سواء، وقد يظن أن الخلاف لفظى، فإن القائل بالتساوى يئول قوله لتقديم النافى، فإنهما يتعارضان فتساقطا ويرجع إلى غيرهما إن كان هناك دليل شرعى، وإلا بقى الأمر على الأصل، فيلزم نفى الحد، والصواب أنه معنوى، فإن الأول يقول: نفى الحد بالحكم الشرعى، والآخر يقول: بالبقاء على العدل الأصلى.

ثانى عاشرها: كون أحدهما يثبت حكمًا معقول المعنى والآخر غير معقول، فالأول أولى، لأن انقياد المكلف له أكثر فيكون أسرع إلى القبول، وأفضى إلى الوقوع، فيكون حصول مقصود الشارع أتم، ولأنه أكثر فائدة، لأنه يلحق علته بالقياس بخلاف غير المعقول.

ثالث عاشرها: المثبت للحكم الوضعى أولى من المثبت للحكم التكليفى، لأن الوضعى لا يتوقف على ما لا يتوقف عليه التكليفى من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل، فكان أولى، وقيل: بالعكس، حكاه الهندى، لأنه مقصود بالذات ولأنه الأكثر من الأحكام فكان أولى.

(م): والموافق دليلا آخر، وكذا مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الأكثر فى الأصح، وثالثها: فى موافق الصحابى إن كان حيث ميزه النص كزيد فى الفرائض، ورابعها: إن كان أحد الشيخين وقيل إلا أن يخالفهما معاذ فى الحلال والحرام، أو زيد فى الفرائض ونحوهما، قال الشافعى رضى الله عنه: وموافقة زيد فى الفرائض فمعاذ فعلى، ومعاذ فى أحكام غير الفرائض فعلى.

(ش): ترجيح الخبر بالأمور الخارجية يقع بأمور(١):

أحدها: بموافقة أحدهما لدليل آخر من كتاب، أو سنة، إجماع، أو قياس، والآخر غير

---

(١) بعدما انتهى من شرح الترجيح باعتبار مدلول الخبر، شرع فى شرح ترجيح الخبر باعتبار الأمور الخارجة عنه.

موافق، فالموافق أولى ولهذا قدمنا حديث عائشة رضى الله عنها فى التغليس[1] على حديث رافع فى الإسفار[2] لموافقته قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات﴾ [البقرة: ٢٣٨]، ومن المحافظة: إيقاعها أول الوقت.

ثانيها: موافقة أحدهما لخبر مرسل لم يقل بحجيته، لأن التعاضد أقوى فى النفس، ولهذا عمل الشافعى بالمرسل إذا عضده مرسل، وألحق به الغزالى ما إذا عضده خبر مردود عنده لكن قال به بعض العلماء، قال: فهذا مرجح لكن بشرط أن لا يكون قاطعًا ببطلان مذهب القائلين به، بل يرى ذلك فى محل الاجتهاد.

ثالثها: بموافقته لقول صحابى، أى: لم ينتشر، فإن انتشر وسكت عليه الآخرون، وقلنا إنه إجماع، صار قاطعًا وسقط الظن فى مقابلته، وفيه خلاف سنذكره.

رابعها: بموافقته لعمل أهل المدينة وإن لم يقل إن إجماعهم حجة كما قدمنا رواية إفراد الإقامة، على رواية أبى محذورة تعليمه الإقامة سبع عشرة كلمة على أن صح عن أبى محذورة وأولاده دوام إفراد الإقامة، قال البيهقى: وهو يضعف رواية شفعها أو يدل على أن الأمر صار إلى إفرادها، وذكر إلكيا الطبرى هذا الترجيح بالنسبة إلى الرواية، فقال: حديث ينقل بمكة وآخر ينقل بالمدينة، تقدم رواية المدينة من حيث إن الهجرة تراخت، وإن اتفقت له غزوات إلى مكة.

خامسها: بموافقة الأكثر إذا كان الآخر لا يجوز خفاؤه عليهم؛ لأن الأكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الأقل، هذا ما جزم به كثيرون، ومنع آخرون منهم الغزالى من حصول الترجيح به، لأنه لا حجة فى قول الأكثر، ولو شاع الترجيح بمذهب بعض المجتهدين لانسد باب الاجتهاد على البعض الآخر، والتحقيق أنه إن لم يكن فى مقابلة الأكثر إلا شذوذ رجح به لأنه إجماع على أحد القولين، بل هو من باب تقديم الدليل على ما ليس بدليل إن قلنا بحجيته، وإن لم ينته إلى هذه الحالة فلا ترجيح بالكثرة وفى موافقة الصحابى مذاهب:

أحدها: يرجح به كما سبق.

---

(١) الغلس: ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح. والحديث أخرجه عن عائشة رضى الله عنها: البخارى فى صحيحه (٢١١/١)، مسلم فى صحيحه (٤٤٥/١)، الإمام أحمد فى المسند (٣٣/١، ٣٧)، (٢٥٩/٢)، الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح (٢٨٧/١).

(٢) حديث رافع بن خديج بن رافع مرفوعًا «أسفروا بالفجر»، أخرجه أحمد فى مسنده (١٤٠/٤، ١٤٢)، الترمذى فى سننه (٢٩٨/١)، الدارمى فى سننه (٣٠٠/٢)، النسائى فى السنن الكبرى (٤٧٨/١)، ابن ماجه فى سننه (٢٢١/١)، قال الترمذى: حسن صحيح.

والثاني: لا، بناء على عدم حجيته.

والثالث: التفصيل بين أن يكون ذلك الصحابى ممن شهد له الشرع بمزية المدرك فى ذلك الفن أم لا، فإن لم يشهد له الشرع كان قوله كقول غيره من الأئمة وإن شهد له كزيد فى الفرائض رجح به، ونسبه إمام الحرمين للشافعى رضى الله عنه.

والرابع: يرجح بموافقة أحد الشيخين أبى بكر أو عمر رضى الله عنهما.

والخامس: يرجح بعمل أحد الشيخين إلا أن يخالفهما معاذ فى الحلال والحرام أو زيد فى الفرائض ونحوها، وهو أقرب من الثالث، فإن المأخذ تمييزهما بالنص وأصحاب القول الرابع يقولون: قوله ﷺ: «أفرضكم زيد وأعلمكم معاذ وأقضاكم على»، خطاب شفاهى لمخاطبين لم يكن فيهم أبو بكر ولا عمر ولا عثمان رضى الله عنهم فلم يدخلوا فيه، فلم يلزم كون من ذكر أرجح من الثلاثة فيما ذكر، وهذا هو الظاهر، قال الشافعى وإذا كان نصان أحدهما أعم أخذ بالأخص فالنص على أن زيدًا أفرض أخص من النص على أن معاذًا أعلم بالحلال والحرام، فيرجح قول زيد فى الفرائض على معاذ، ومعاذ على علىّ وعلىّ على غيره، لأنه جاء: «أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ، وأقضاكم علىّ».

والقضاء أعم من الكل، فالشهادة لزيد أخص من الجميع وبعده معاذ وبعدهما علىّ، فهى ثلاث مراتب، هكذا حكاه إمام الحرمين عن الشافعى رضى الله عنه، ثم قال: فإن اعتضد بقول الشيخين رضى الله عنهما فهى مرتبة رابعة أعم من الشهادة لعلى رضى الله عنه لاحتمال أن يكون إنما أشار إلى الخلافة، وإبداء الطاعة لهما، قال: ثم قال: الشافعى: قول على رضى الله عنه فى القضاء كقول زيد فى الفرائض، وقول معاذ، فى التحليل والتحريم، فى غير الفرائض، كقول زيد فى الفرائض، والحاصل: أنه فى غير الفرائض يرجح معاذ ثم على، وهو راجع إلى المقصود من خصوص الشهادة وعمومها فإن الشهادة لعلى رضى الله عنه، أعم من الشهادة لزيد رضى الله عنه، إذ الحلال والحرام يكون فى المواريث وغيرها، والشهادة لزيد فى الفرائض أخص الشهادات، فإذا عارض قول على رضى الله عنه، قول معاذ رضى الله عنه، فى الحلال والحرام، قدم قول معاذ، وإذا عارض قول معاذ فى الفرائض قول زيد قدم قول زيد. وإذا عارض قول معاذ قول على رضى الله عنه، فى القضاء فى غير الفرائض قدم قول على رضى الله عنه، وإذا عارض قول معاذ فى الحلال والحرام قول زيد فى غير الفرائض قدم قول معاذ.

(م): والإجماع على النص، وإجماع الصحابة رضى الله عنهم، على غيرهم، وإجماع

الكل على ما خالف فيه العوام، والمنقرض عصره، وما لم يسبق بخلاف على غيرهما.

(ش): هذه المسائل فى ترجيح بعض الإجماعات على بعض، وقدم أولاً أنه يرجح الإجماع على النص[1] كتابًا كان، أو سنة متواترة، لأن النسخ مأمون فيه، وإذا تعارض إجماعان قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين، والتابعين على تابعيهم، وهكذا، لأنهم على رتبة وأقرب إلى زمن النبى ﷺ، المشهود لهم بالخيرية، ثم ذكر أن الإجماع المتفق عليه أولى من المختلف فيه، فعلى هذا: الإجماع المشتمل على قول كل الأمة من المجتهدين والعوام أولى من الإجماع الذى يشتمل على قول المجتهدين فقط.

ولك أن تقول: هذا يخالف ما قرره المصنف فى باب الإجماع أنه لم يخالف أحد فى عدم اعتبار قول العامة. وإجماع المنقرض عصرهم على من لم ينقرض للاتفاق على حجية الأول بخلاف الثانى، وكذا إجماع من لم يسبق بخلاف على المسبوق، للخلاف فيه. وبخط المصنف على الحاشية وقيل: المسبوق أولى، وقيل: سواء، ومنه يعرف الترجيح فى بقية الإجماعات، قال الهندى، متابعا لابن الحاجب: واعلم أن هذه المسألة لا تتصور فى

(١) قلت: قوله «يرجح الإجماع على النص .. إلخ» فيه نظر، إذ أن المجتهد لا ينبغى له أن ينظر أولا إلا فى الكتاب فإن وجد فيه ما يريد قدمه، وإلا نظر فى السنه فإن وجد فيها ما يريد أخذ به فإن لم يجد رجع فنظر فى ظواهر الكتاب العزيز وما يستفاد بمنطوقه ومفهومه فإن لم يجد عاد ونظر إلى السنة وما يستفاد من منطوقها ومفهومها، وإلا نظر فى أفعال الرسول ﷺ ثم فى تقريراته لبعض أمته فإن لم يجد ما يريد فالإجماع.

لأن الإجماع هو المصدر الثالث الذى يرجع إليه، والإجماع بخلاف القرآن والسنة فى أنه لا ينشأ أحكام فقهية بل هو مقررًا ومؤكدًا للأحكام الثابتة بهما، والإجماع لا يصار إليه بدعوى أن النسخ مأمون فيه، خلافا للنص، إذ أن النسخ لا يصار إليه إلا بشروط منها أن النسخ يؤخذ باليقين والتوقف لا بالتمثيلات والقياسات، ولا بالتأويل وأيضًا الإجماع لا ينسخ النص ولكنه يدل على النسخ قال ابن يتمية رحمه الله: والصواب طريقة السلف وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهنا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه، وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهى معصومة من ذلك.

قلت: ولا يرجح الإجماع على النص لتعذر المعرفه بالإجماعات بخلاف النصوص الممكنة المتيسرة، قال شيخ الإسلام: ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيرًا أو غالبًا فمن ذا الذى يحيط بأقوال المجتهدين، بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة، وهم إنما كانوا يقضون بالكتاب. ثم قال رحمه الله بعد كلام: والإجماع الصحيح لا يعارض كتابًا ولا سنة. انتهى.

انظر: (المداخل الأصولية مخطوط لنا)، معارج الوصول (صـ ٤١) وما بعدها، وانظر إرشاد الفحول (صـ ٢١٠).

الإجماعين القاطعين، لأنه لا ترجيح بين القاطعين، ولأنه لا يتصور التعارض بينهما وإنما يتصور فى الظنيين. وما قالا ممنوع، فإن تعارض الإجماعين فى نفس الأمر مستحيل، سواء كانا ظنيين أم قطعيين، وظن تعارض الإجماعين ممكن، سواء كانا فى القطعى أم فى الظنى.

(م): والأصح تساوى المتواتر من كتاب أو سنة، وثالثها السنة، لقوله عز وجل: ﴿لتبين﴾.

(ش): فى تعارض المتواترين من كتاب أو سنة، وهما فى الدلالة على رتبة واحدة، مذاهب:

أصحها: تساويهما، لأن الكل من عند الله.

والثانى: تقدم الكتاب فإن المنقول عن عمل الصحابة.

والثالث: تقدم السنة، لقوله تعالى: **﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** [النحل: ٤٤]، وحكى إمام الحرمين الأقوال ورجح الأول وضعف الثانى بالتعذر، والثالث بأنه ليس الخلاف فى السنة المفسرة، وإنما الخلاف فى السنة المعارضة، وهو جواب صحيح، وإنما قيد المصنف المتواتر من كتاب أو سنة، ليخرج المتواتر من سنته، فإنما يتساويان قطعًا.

(م): ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل، وكونه على سنن القياس، أى: فرعه من جنس أصله.

هذا باب تراجيح الأقيسة[1] وهو الغرض الأعظم من باب الترجيح، وفيه اتساع الاجتهاد، وهو يقع بأربعة أشياء وهى: أصله، وفرعه، والعله، وخارج عن ذلك.

الأول: بحسب حكم الأصل، وذكر فيه قسمين، أحدهما: بحسب قوة دليله، وهو يشمل صورًا، منها: أن يكون أحد القياسين دليله مقطوع به والآخر بخلافه، فالقطعى أولى. ومنها: كون أحدهما دليله نطق والآخر مفهوم، فما عرف بالنطق أولى فيكون المتفرع منه أقوى.

ومنها: أن يكون دليل أحدهما عمومًا لم يخص والآخر عمومًا مخصص، فما لم يدخله التخصيص أولى كما سبق. ومنها: أن يكون إحدى العلتين قد نص بالقياس عليه وأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه أولى. ومنها: أن يثبت حكم أصل أحدهما.

القسم الثاني: القياس الذى حكم أصله غير معدول به عن سنن القياس، راجح على

---

(١) بعدما انتهى من شرح ترجيح الإجماعات، شرع فى شرح ترجيح الأقيسة.

الذى حكم أصله معدول عنه، والمراد بكونه على سنن القياس أن يكون أصل أحدهما من جنس الفرع المتنازع فيه دون أصل الآخر، فيرجح ما هو من جنسه، لأنه على سننه. صرح به القاضيان: أبو الطيب، والماوردى، والشيخ أبو إسحاق وابن السمعانى وغيرهم مثل قياسنا ما دون أرش[1] الموضحة فى تحمل العاقلة إياه، فهو أولى من قياسهم ذلك على غرامات الأموال فى إسقاط التحمل، لأن الموضحة من جنس ما اختلف فيه فكان على سننه، والجنس بالجنس أشبه، كما تقول: قياس الطهارة على الطهارة أولى من قياسها على ستر العورة. قلت: وإنما احتاج المصنف لهذا التفسير، لأن من شرط الأصل أن لا يكون مخالفًا لسنن القياس.

(م): والقطع بالعلة أو الظن الأغلب، وكون مسلكها أقوى، وذات أصلين على ذات أصل، وقيل: لا وذاتية على حكمية، وعكس السمعاني، لأن الحكم بالحكم أشبه، وكونها أقل أوصافًا، وقيل عكسه، والمقتضيه احتياطًا فى الفرض وعامة الأصل، والمتفق على تعليل أصلها، والموافقة الأصول على موافقة أصل واحد، قيل: والموافقة علة أخرى إن جوز علتان، وما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين، فالظنيين، فالإيماء، فالسبر، فالمناسبة، فالشبه، فالدوران، وقيل: النص فالإجماع، وقيل: الدوران فالمناسب وما قبلها وما بعدها وقياس المعنى على الدلالة، وغير المركب عليه إن قبل، وعكس الأستاذ، والوصف الحقيقي، فالعرفي، فالشرعى الوجودى، فالعدمى البسيط، فالمركب، والباعثة على الأمارة والمطردة المنعكسة، ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط. وفى المتعدية والقاصرة أقوال، ثالثها: سواء، وفى الأكثر فروعا قولان.

(ش): الثاني يعود إلى علة حكم الأصل ويقع بأمور:

أحدها: أن يكون بالقطع بالعلة، أى: يكون وجود علة أحد القياسين مقطوعًا به بخلاف علة الآخر، فما وجود علته فى أصله قطعى أولى، لكونه أغلب على الظن بصحة القياس، وكذلك ما يكون وجود العلتين فى أصل القياس ظنيًا ولكن وجودها فى أصل أحد القياسين أغلب على الظن من وجود العلة الأخرى فى أصل القياس الآخر فالأغلب على الظن أولى.

ثانيها: يرجح القياس الذى مسلك علته قطعى، من إجماع أو نص، دال على علته، على القياس الذى مسلك علته ظنى.

---

(١) أرش: الأرش هو دية الجراحات.

ثالثها: أن تكون إحدى العلتين مردودة إلى أصل واحد، والأخرى مردودة إلى أصول أو أصلين، فذات الأصلين أولى، ومن أصحابنا من قال: هما سواء، قال ابن السمعاني: والأول أصح، لأن ما كثرت أصوله كان أولى، وحكاه فى المستصفى، عن قوم، ثم قال: وهذا يظهر إن كان طريق الاستنباط مختلفًا، فإن كان مساويا فهو ضعيف، ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد فيه، ويكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر؛ مثاله: إذا تنازعا فى أن يد السوم لم يوجب الضمان، فقال الشافعي رضى الله عنه، علته أنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداه إلى المستعير، وقال الخصم: بل علته أنه أخذ ليتملك. فيشهد لعلة الشافعي رضى الله عنه، يد الغصب، ويد المستعير من الغاصب، ولا يشهد لعلة أبى حنيفة رحمه الله، إلآ يد السوم، ولا يبعد أن يغلب رجحان علة الشافعي رضى الله عنه، عند مجتهد ويكون كل أصله كأنه شاهد آخر، وكذلك الربا إذا علل بالطعم يشهد له الملح، وإذا علل بالقوت لم يشهد، فلا يبعد أن يكون من المرجحات، فحصل أربعة مذاهب، رابعها: إن اختلف مسلك التعليل فى كل أصل رجح به، وإن اتحد مرجع الأصول فلا.

رابعها: أن تكون إحداهما صفة ذاتية والأخرى صفة حكمية، فالذاتية أولى، لأنها ألزم وقيل: الحكمية، وصححه ابن السمعاني، لأن الحكم بالحكم أشبه فيكون الدليل عليه أولى. وفى المستصفى: إذا كان إحدى العلتين حكمًا ككونه حرامًا أو نجسًا، والآخر حسيًّا ككونه قوتًا أو مسكرًا، زعموا أن رد الحكم إلى الحكم أولى حتى إن تعليل الحكم بالرق والحرية أولى من تعليله بالتمييز والعقل، وتعليله بالتكليف أولى من تعليله بالإنسانية، وهذا من المرجحات الضعيفة. انتهى.

خامسها: أن تكون إحداهما أقل أوصافًا والأخرى أكثر أوصافًا، فالقليلة أولى، لأنها أسلم، وقيل: الكثرة أولى، لأنها أكثر شبها بالأصل.

سادسها: أن تكون إحداهما تقتضى احتياطًا فى الغرض والأخرى لا تقتضيه، فالأولى أولى، لأنها أكثر شبها بالأصل. وهذا ذكره ابن السمعاني فى القواطع، وبخط المصنف الفرض بالفاء، وإنما ذكره ابن السمعاني: الغرض بالغين المعجمة.

سابعها: أن تكون إحداهما تعم حكم أصلها والأخرى تخص حكم أصلها، كتعليل الربا فى البر بالطعم بعد ثبوت الربا فى جميع البر قليله وكثيره، وتعليله بالكيل ينفيه ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو القليل، فيترجح التعليل بالطعم، لأنه عم حكم أصله، على التعليل بالكيل، لأنه خص حكم أصله.

ثامنها: أن تكون إحداهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله والأخرى من أصل مختلف فى تعليله، فالأولى أولى.

تاسعها: أن تكون علة إحداهما على وفق الأصول الممهدة فى الشريعة دون الأخرى فترجح الأولى لشهادة كل واحد من تلك الأصول لاعتبار تلك العلة، وقوله: «**قيل: والموافقة**»، يشير إلى خلاف حكاه ابن السمعانى أن انضمام علة إلى علة خرى يوجب رجحان تلك العلة أى: إن جوزنا التعليل بعلتين، قال: والأصح أنها لا تترجح بذلك، لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد فى ذاته، أما بانضمام غيره إليه فلا تقوى الدليل علة المحسوسات، فكذلك العلل لا يتصور تقويتها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا تترجح بكثرة العدد.

عاشرها: ما ثبت علته بالنص، لأن النقل يقبل النسخ، والتخصيص، والتأويل، بخلاف الإجماع، وهذا ما نقله الإمام فى المحصول، ثم قال: ويمكن أن يقدم النص على الإجماع، لأن الإجماع فرع عن النص يتوقف ثبوته على الأدلة القطعية، والأصل تقدم الفرع على علته، وعلى هذا جرى صاحب الحاصل، والمنهاج.

وقوله: «**والقطعى**»، أى: إذا استوى الإجماع والنص فى القطع فى المتن والدلالة، كان ما دليله الإجماع راجحًا لما ذكرنا، ودونهما إذا كانا ظنيين بأن كان أحدهما نصًّا ظنيًّا والآخر إجماعًا ظنيا، فما كان دليله الإجماع راجحًا أيضًا، لما ذكره أن الدليل القطعى يقبل النسخ والتخصيص بخلاف الإجماع، قال الهندى: وهذا صحيح بشرط التساوى فى الدلالة، فأما إذا اختلفا فى ذلك فالحق أنه يتبع فيه الاجتهاد، فما تكون إفادة للظن أكثر فهو أولى، فإن الإجماع وإن لم يقبل النسخ والتخصيص، لكن ربما تضعف دلالته على المطلوب بالنسبة إلى الدلالة القطعية، فقد ينجبر النقص بالزيادة وقد لا ينجبر، فيتبع فيه الاجتهاد.

حادى عشرها: ما ظهرت علته بالإيماء راجح على ما ظهرت علته بالطرق العقلية، لاستناد الظن فيه إلى سبب خاص. هذا إن لم يشترط المناسبة فى الوصف المومىء إليه، فإن شرطناه فاللائق به ترجيح بعض الطرق العقلية عليه كالمناسبة لاستقلالها بإثبات العلية، بخلاف الإيماء، والإمام نقل اتفاق الجمهور على تقديم الإيماء على غيره مطلقا من غير فصل، ثم قال: وفيه نظر، لأن الإيماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلابد وأن يكون الدال على عليته أمر آخر يقوى اللفظ، وهو إما المناسبة، أو الدوران، أو السبر(١).

---

(١) المناسبة: ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط وهى عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه، ومعنى المناسبة هى تعين العلة=

وإذا ثبت أن الإيماء لا يدل إلا بواسطة أحد هذه الثلاثة كانت هي الأصل، لا محالة أقوى، من الفرع، فكان كل واحد من هذه الثلاثة أقوى من الإيماء.

ثاني عشرها: يرجح ما ثبت علية وصفه بالسبر على ما ثبتت علته بالمناسبة، لإفادته لظن العلية ونفى المعارض، بخلاف المناسبة، فإنها لا تدل على نفى المعارض، وهذا ما اختاره الآمدى وابن الحاجب، ومنهم من قدم المناسبة، والخلاف فى غير المقطوع به فإن العمل بالمقطوع متعين وليس من قبيل الترجيح، وإنما النزاع فى السبر الذى بعض مقدماته قطعى أكثر من الظن الحاصل بالمناسبة، فهو أولى وإلا فهما متساويان أو المناسبة أولى.

ثالثا عشرها: المناسبة تقدم[1] على النسبة. قال إمام الحرمين: وأدنى المعانى فى المناسبة يرجع على أعلى الأشباه[2].

رابع عشرها: يرجح الثابت علية وصفه بالشبه على الثابت علية وصفه بالدوران لضعف الظن فى الدوران، كذا جزم به المصنف، لكن ذكر إمام الحرمين فى كلامه على ترتيب الأقيسة أن ما ثبت به الطرد والعكس، مقدم على غيره من الأشباه لجريانه مجرى الألفاظ، ويجوز أن يحمل قوله: «**فالدوران**»: ما ثبتت علته بالدوران مقدم على ما ثبتت علته بالطرد، إن قلنا إنه من المسالك، وقوله: «**وقيل النص فالإجماع**»، هو قول البيضاوى وقد سبق فى الحادى عشر، وقوله: «**وقيل الدوران فالمناسبة**» أى: قدم بعضهم الدوران على المناسبة، محتجًا بأن المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية، وهذا ضعيف فإن العلل الشرعية أمارات، والعقلية عند القائل بها موجبة، فلا يمكن اعتبار هذه بتلك.

=بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره والمناسبة فى اللغة: الملاءمة والمناسب الملائم.

الدوران: وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه فى صورة واحدة كالتحريم مع السكر فى العصير.

والسبر: وهو فى اللغة الاختبار ومنه الميل الذى يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار وسمى بهذا لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا. وقد سبق توضيح ذلك لغتًا واصطلاحًا فلا حاجة للتطويل وهذه الثلاثة من الطرق العقلية التى أشار إليها الشارح. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٠، ٢٢٢).

(١) أى تقدم المناسبة على النسبة.

(٢) الشبه: ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله وهو عام أريد به خاص إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما انتهى. انظر: إرشاد الفحول (صـ ٢١٩).

خامس عشرها: يقدم قياس المعنى على قياس الدلالة، وهذا يرجع إلى تقديم المناسبة على الشبه.

سادس عشرها: يقدم غير المركب على المركب للاختلاف فيه، كما سبق فى شروط حكم الأصل، ولهذا قال المصنف: إن قيل: لأنه رجح هناك أن مركب الأصل ومركب الوصف لا يقبلان، وعكس الأستاذ، وقال إمام الحرمين: وهو من أكبر المركبين للمركب.

سابع عشرها: يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقى الذى هو مظنة الحكمة على غيره، ولهذا أطلقه، فشمل تقديمه على القياس المعلل بنفس الحكمة للإجماع من القياسين على صحة التعليل بالمظنة، فيرجح التعليل بالسفر الذى هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة، وعلى القياس المعلل فيه بوصف اعتبارى، أو صف حكمى كقولنا فى المنى: مبتدأ خلق بشر، فأشبه الطين، مع قولهم: مانع يوجب الغسل فأشبه الحيض.

ثامن عشرها: يقدم التعليل بالوصف العرفى على الوصف الشرعى، لأن العلة الشرعية بمعنى الأمارة، والعرفى مناسب.

تاسع عشرها: يرجح الوجودى على العدمى، كقولنا فى السفرجل: مطعوم، فكان ربويًا كالبر، مع قولهم ليس بمكيل ولا موزون، وهذا إذا كان الحكم وجوديًا والعلة وجودية فإنه يرجح على ما كانا عدميين كما مثلناه، وعلى ما إذا كان أحدهما عدميًا، أما إذا كان الحكم عدميًا والعلة ثبوتية أو العكس فقال الإمام الرازى وأتباعه: إنه مرجوح بالنسبة إلى ما إذا كانا عدميين، واعتلوا بالمشابهة بين التعليل بالعدمى والعدمى.

العشرون: يقدم التعليل بالبسيط على التعليل بالمركب، لأن البسيطة تكثر فروعها وفوائدها، وهذا ما عليه[1] الجدليون، واختاره البيضاوى، وقيل: بترجيح المركبة، وقيل: هما سواء، وفى التلخيص لإمام الحرمين: قال القاضى: ولعله الصحيح، وقال فى البرهان: قدم بعضهم البسيطة على المركبة، لكثرة فروعها ولقلة الاجتهاد فيها، وهو باطل، فإن إطلاق القول بأن الوصف الواحد أكثر فروعًا لا يصح فقد يكون أقل وقد يكون قاصرًا، نعم، إن فرضنا من أصل واحد فالمفردة أكثر فروعًا وينبنى على التعليل بعلتين.

الحادى والعشرون: يقدم القياس الذى علته بمعنى الباعثة على الذى علته بمعنى الأمارة، لأن قبول الطاعة عليه أسرع، كذا ذكره ابن الحاجب قال المصنف فى شرحه:

---

(١) ساقطه من الأصل وأثبتها لإتمام المعنى.

ولقائل أن يقول: العلة أبدًا إما بمعنى الباعث، أو الأمارة، أو المؤثر، على ما سبق الخلاف فيه، أما القول بأنها تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الأمارة، فلم يقل به أحد، وكأن مراده أن ذات التأثير والتخيل أرجح من التى لا يظهر لها معنى، قلت: مراده: يرجح بالجامع الباعث على أما الجامع الأمارة للاتفاق على صحة التعليل بالوصف الباعث والخلاف فى الأمارة، وهذا نظير ما لو كان إحداهما اسمًا والأخرى وصفًا، فالصفة أولى من الاسم، لأن الأصح أن الاسم لا يجوز أن يكون علة. قاله ابن السمعانى.

الثانى والعشرون: تقدم المطردة المنعكسة على التى لا تنعكس؛ لأن الأولى أغلب على الظن.

الثالث والعشرون: يقدم ما تكون العلة فيه مطردة فقط، أى: غير المنعكسة فقط على ما تكون العلة فيه منعكسة فقط، أى: غير مطردة، لأن اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس.

الرابع والعشرون: رجح قوم العلة المتعدية على القاصرة، وعكس آخرون منهم الأستاذ، وذهب القاضى إلى أنه لا ترجيح بقصور ولا تعدية، واختاره ابن السمعانى، وحكى الأقوال الثلاثة إمام الحرمين وهى عنده لا تقع، لأنها من باب اجتماع علتين لحكم، ومن قال بوقوع ذلك فلا حاجة إلى الترجيح عنده إذا يقول بهما، وأما من لا يرى اجتماع العلتين فجمهورهم على ترجيح المتعدية لإفادتها، واحتج من رجح القاصرة بشهادة النص لها فى جميع مواردها، فالتمسك بها أمن من الخطأ، ومنع القاضى ترجيح المتعدية بالفائدة، وقال: لا ترجيح بالفائدة وإنما ينشأ الترجيح من مثار دليل صحتها، وعدم الفائدة لا تبطلها ولا يقدح فى عليتها وهو قبحه، واختار الإمام ترجيح المتعدية لو وقع ذلك، قال: لوجداننا فى الفرع وصفًا مناسبًا مستندًا إلى أصل، ومال الغزالى إلى ترجيح القاصرة فإنها أوفق للنص، قال: وترجيح المتعدية ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لا بكثرة الفروع بل وجود أصل الفروع لا تثير قوة فى ذات العلة قلت: ولو رجح المتعدية بأنها متفق عليها والقاصرة مختلف فيها لم يبعد.

الخامس والعشرون: إذا كان إحداهما أكثر فروعًا والأخرى قليلة، ففى ترجيح إحداهما على الأخرى قولان، ومن رجح المتعدية رجح الكثيرة الفروع على القليلة، واختاره الإمام على أصله السابق فى أنا متى وجدنا فى بعض الفروع معنى صحيحًا مستندًا إلى أصل، فلا يترك لعدم غيره، وإذا رجحنا بكثرة الفروع فإذا كانت القليلة الفروع لها نظائر تساوى فى عدتها كثرة الفروع فهل تقوم كثرة النظائر مقام كثرة الفروع؟ فيه نظر، وقد عقد الإمام لها مسألة.

(م): والأعراف من الحدود السمعية على الأخفى، والذاتى على العرضى والصريح والأعم، وموافقة السمع واللغة، ورجحان طريق اكتسابه.

(ش): لما انتهى وجود[١] الترجيح فى الأدلة ختم الترجيح فى الحدود، وهى إما عقلية كتعريف الماهيات، وإما سمعية لثبوتها من الأحكام، وهو المقصود هنا، وهو إما باعتبار اللفظ، أو بحسب أمر خارج، فالأول يترجح الحد بمعروف أعرف عند السامع على الحد بمعرف أخفى، لأن الأول أفضى إلى مقصود التعريف من الثاني، ويترجح الحد بالذاتى على الحد بالعرضى، لأن الأول يوجب تصور كونه المطلوب بخلاف الثانى ويرجح بالألفاظ الصريحة على غيرها، وبكون أحدهما أعم على الآخر لفائدته المتكثرة، وقيل: يرجح الأخص للاتفاق على ثبوت مدلوله الأخص، والاختلاف فى ثبوت مدلول الأعم من الزيادة، ومدلوله متفق عليه أولى من المختلف فيه.

والثاني: يرجح الحد الموافق للنقل الشرعى أو اللغوى على غير الموافق لهما. لأنه أغلب على الظن صحته من غيرها، ويرجح الحد برجحان طريق اكتسابه على الحد الذى يكون طريق اكتسابه مرجوحًا بأن كان طريق أحدهما قطعيًّا والآخر ظنيًّا، وإنما يترجح أحدهما على الآخر بهذا الطريق، لأن الحد السمعى لما كان متلقى من النقل، وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض.

(م): والمرجحات لا تنحصر، ومثارها غلبة الظن وسبق كثير فلم نعده.

(ش): يشير إلى تقديم بعض أنواع المفاهيم على بعض، وسبق فى بحث المفهوم، وإلى تقديم الشرعى، ثم العرفى، ثم اللغوى، وسبق فى بحث الحقيقة، وإلى تعارض ما يخل بالفهم كالمجاز والاشتراك، وإلى تعارض القول والفعل، وسبق فى بحث السنة، وإلى دخول الفاء فى كلام الشارع أو الراوى الفقيه وغيره، وسبق فى مسالك العلة، وإلى تقديم بعض أنواع المناسب على بعض، وسبق فى فصل المناسبة وغير ذلك.

* * *

---

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب «لما أنهى وجوه».

الكتاب السابع فى الاجتهاد

(ش): إنما أخر عن الجميع؛ لأن الاجتهاد متوقف على معرفة الأدلة وعلى معرفة التعادل والتراجيح.

(م): الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل ظن بحكم.

(ش): الاجتهاد لغة: بذل الموسع فيما فيه كلفة؛ قال الماوردى: مأخوذ من جهاد النفس وكدها فى طلب المراد(١).

وفى الاصطلاح: ما ذكره المصنف، والمراد بالاستفراغ: بذل تمام الطاقة بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد، وهو جنس، والفقيه احتراز عن المقلد، وقال: لتحصيل ظن؛ لأنه لا اجتهاد فى القطعيات، ولم يحتج لتقييد الحكم بالشرعى؛ كما فعل ابن الحاجب؛ لأنه قد دل عليه الفقيه(٢)، وإلا لم يكن لذكر الفقيه فى الحد معنى، وقد يورد عليه اجتهاد النبى ﷺ، فإنه لا يسمى فقيهًا عرفًا، ولعدم الإذن فيه، إلا أن يقال: المحدود اجتهاد الفقيه لا مطلق الاجتهاد.

وقال الماوردى: بذل المجهود فى طلب المقصود، ونسب ابن أبى هريرة للشافعى، رضى الله عنه، أن الاجتهاد: هو القياس، وليس كذلك، بل التبس عليه كلامه فى «الرسالة»، فإنه قال: معنى الاجتهاد معنى القياس(٣)، أى أن كلا منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه(٤).

---

(١) قال الشوكانى: وهو فى اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه، وهو فى الاصطلاح: بذل الوسع فى نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط. انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٥٠).

(٢) قلت: هذه الدلالة قد لا يهتدى إليها البعض بل قد يتغافل عنها، ففى التصريح بتقييد الحكم بالشرعى قطع بإخراج اللغوى والعقلى والحسى، قال الشوكانى: فلا يسمى من بذل وسعه فى تحصيلها مجتهدًا اصطلاحًا، وكذلك بذل الوسع فى تحصيل الحكم العلمى؛ فإنه لا يسمى اجتهادًا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهادًا عند المتكلمين. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص ٢٥٠).

(٣) قال أبو بكر الرازى: الاجتهاد يقع على ثلاثة معان:
أحدها: القياس الشرعى؛ لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقة الاجتهاد. =

(م): والمجتهد الفقيه، وهو البالغ العاقل، أى ذو ملكة يدرك بها العلوم، وقيل: العقل نفس العلم: وقيل: ضرورية.

(ش): علم بهذا التعريف للاجتهاد ركنا الاجتهاد، وهما المجتهد والمجتهد فيه، فالمجتهد هو الفقيه، ثم أخذ في شروطه، فاستطرد بالعاقل، لذلك الخلاف في تعريف العقل، وذكر فيه ثلاث مقالات:

أحدها: أنه ملكة، أى: هيئة راسخة يدرك بها العلوم، وهو معنى قول غيره: قوة طبيعية يفصل بها بين حقائق المعلومات.

والثانى: أنه نفس العلم، وهو قول الأشعرى، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق عن أهل الحق، وأنهم قالوا: بترادف العقل والعلم، وإن اختلف الناس في العقول لكثرة العلوم وقلتها.

والثالث: أنه بعض العلوم الضرورية، وهو قول القاضى أبى بكر، وتابعه جمعٌ من أصحابنا، كابن الصباغ وسليم الرازى، فخرجت العلوم الكسبية؛ لأن العاقل يتصف بكونه عاقلاً مع انتفاء العلوم النظرية، وإنما قلنا: بعضها؛ لأنه لو كان جميعها لوجب أن يكون الفاقد للعلم بالمدركات لعدم الإدراك المتعلق بها غير عاقل، قال القاضى عبد الوهاب: فقلت له: أفتخص هذا النوع من الضرورة بوصف؟ فقال: يمكن أن يقال: ما رجح معه الاستنباط، ونقل القشيرى[1] في «المرشد» عنه أنه قال: لا أنكر ورود العقل

=والثانى: ما يغلب في الظن من غير علة كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم، أى تقدير قيمة الرقيق، والسلعة.

والثالث: الاستدلال بالأصول. انتهى. انظر: المرجع السابق.

(٤) قلت: وهنا قيدين لم يذكرا متنًا، وشرحًا ذكرهما أكثر العلماء الأول: نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط، فخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرًا، أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتى أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوى، فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحى.

الثانى: وذلك في قولهما استفراغ الفقيه أو قول غيرهما، بذل الفقيه، يخرج بذل غير الفقيه كالمقصر والعامى فلا يسمى اجتهادهما ادتهاد معتبرًا في الاصطلاح. انتهى.

(١) هو: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، النيسابورى الشافعى، أبو القاسم زين الإسلام، شيخ خراسان، فقيهًا، ورعًا، متكلمًا، محدثًا، حافظًا، مفسرًا متقنًا، نحويًا لغويًا أديبًا، توفى سنة ٤٦٥هـ.

من مصنفاته: الرسالة القشيرية في التصوف، لطائف الإشارات في التفسير. انظر: طبقات الشافعية لابن السبكى (٣/٢٤٣).

فى اللغة بمعنى العلم؛ فإنهم يقولون: عقله وعلمه بمعنى، ولكن غرضى أن أبين العقل الذى ربط به التكليف.

(م): فقيه النفس.

(ش): هذا شرط آخر وهو سجية النفس بالفقه، وهى: أن تكون عنده قوة الفهم على التعرف بالجمع والتفريق، والترتيب، والتصحيح، والإفساد، فإنه ملاك الصنعة، كذا قاله الأستاذ أبو إسحاق؛ قال: ومن كان موصوفًا بالبلادة وبالعجز عن التصرف، لم يكن من أهل الاجتهاد، وما أحسن قول الغزالى: إذا لم يتكلم الفقيه فى مسألة لم يسمعها ككلامه فى مسألة يسمعها، فليس بفقيه، حكاه الهمدانى فى طبقات الحنفية.

(م): وإن أنكر القياس وثالثها إلا الجلى .

(ش): هذا ألحقه المصنف بخطه على الحاشية، وأشار بذلك إلى أن منكرى القياس يعدون من المجتهدين حتى يعتبر خلافهم، وهذه المسألة تخرج من كلام الناس فيها مذاهب:

أحدها: اعتبار خلافهم مطلقًا، وهو ظاهر كلام أصحابنا فى «الفروع»؛ ولهذا يذكر الشيخ أبو حامد، والماوردى، والقاضى أبو الطيب وغيرهم خلافهم فى كتب الفقه ويحاججونهم.

والثانى: المنع مطلقًا، وهو قول القاضى أبو بكر، وتابعه إمام الحرمين؛ وقالا: هم فى الشرع كمنكرى البداية فى العقول، فلا أثر لخلافهم ولا وفاقهم.

والثالث: إن أنكروا القياس الجلى لم يعتد بخلافهم، وإلا اعتد، وهو ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره، وهو المختار.

وقال الأبيارى فى «شرح البرهان»: إن كانت المسألة مما تتعلق بالآثار والتوقيف واللفظ اللغوى، وليس للقياس فيها مجال، فلا يصح أن ينعقد الإجماع دونهم، إلا على قول من يرى أن الاجتهاد قضية واحدة لا تتجزأ، فإن قلنا بالتجزئ فلا يمنع أن يقع النظر فى نوع هم فيه محققون.

(م): العارف بالدليل العقلى والتكليف به.

(ش): شرط الغزالى والإمام الرازى: كونه عارفًا بدليل العقل، أى: البراءة الأصلية، ويعرف أنا مكلفون بالتمسك به ما لم يرد دليل ناقض من نص أو إجماع أو غيرهما؛ قال الهندى: ولم يذكرا فيه القياس، فإن كان ذلك بناء على أنه متفرع من الكتاب، والسنة فالإجماع والعقل أيضًا كذلك، فكان يجب أن لا يذكراهما، وإن كان ذلك بناء

على أنه ليس بمدرك، فكونه حجة ينفى ذلك؛ بل هو أيضًا مدرك من المدارك، فينبغى أيضًا أن يكون المجتهد عارفًا به وبأنواعه وأقسامه وشرائطه المعتبرة وطرق عليته.

(م): ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولا وبلاغة.

(ش): أما اعتبار اللغة والعربية؛ فلأن شرعنا عربى، فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]، ولو أن المصنف عبر بدل العربية بالنحو لكان أحسن؛ لشموله الإعراب والتصريف.

وأشار بقوله: «**الدرجة الوسطى**» إلى أنه لا يشترط فى ذلك بلوغه إلى حد الأصمعى والخليل، وسيبويه، بل يكفى عرفانه بأوضاع العرف، بحيث يميز العبارة المصححة عن الفاسدة، والراجحة عن المرجوحة، فإنه يجب حمل كلام الله وكلام رسوله ﷺ على ما هو الراجح، وإن كان عكسه مرجوحًا جائزًا فى كلام العرب.

وقال الأستاذ: فأما الحروف التى يختلف عليها المعانى فيجب فيه التبحر والكمال، ويكتفى بالتوسط فيما عداها، وأما اللغة فيجب فيها الزيادة على التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل فى الكلام فى غالب اللغة، وأما اعتبار أصول الفقه فلأن به يقوى على معرفة الأدلة وكيفية الاستنباط، وكلما كان أكمل فى معرفته كان منصبه أتم وأعلى فى الاجتهاد، وأما اعتبار معرفة البلاغة؛ فلأن الكتاب والسنة فى الذروة العليا من الإعجاز، فلابد من معرفة الإعجاز، ومواقعه وأساليبه ليكن بذلك متمكن من الاستنباط.

(م): ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة، وإن لم يحفظ المتون.

(ش): متعلق، بفتح اللام بخط المصنف، أى: لابد له من معرفة كتاب الله، قالوا: ولا يشترط معرفة جميعه، بل ما يتعلق بالأحكام، وذكر أنها خمسمائة آية وكأنهم أرادوا بالمطابقة، وإلا فغالب القرآن، بل كله، لا يخلو عن مستنبط حكم لمن وهب له، قالوا: ولا يشترط حفظها بل يكفى أن يكون عارفًا بمواقعها حتى يطلب منها الآية التى يحتاج إليها عند نزول الواقعة، ولابد له من معرفة سنة رسول الله ﷺ، ولا يشترط أيضًا معرفة جميعها، بل ما يتعلق بالأحكام ثم لا يشترط حفظها، بل معرفة مواقعها حتى يطلب منها عند الحاجة إليها.

---

(١) قلت: ذلك إذا تعين الاجتهاد، وكان واجبًا، فلا يكون هذا الاجتهاد صحيحًا إلا بمقدمة وجوده، وهى ما يتوقف عليها وجود الواجب، بمعنى وجود الواجب صحيحًا، فإن افتقد باذل الوسع اللغة العربية التى تحتوى على ألفاظ وضعت لمعانٍ، كان جهده غير صحيح، كفاقد الطهارة بالنسبة لوجود الصلاة صحيحة. انتهى.

(م): وقال الشيخ الإمام: هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع ويعتبر، قال الشيخ الإمام: لإيقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيرًا بمواقع الإجماع كي لا يخرقه.

(ش): ما سبق من الشروط يعتبر لكونه صفة فى المجتهد، وذكر شروطًا أخر وهى فى الحقيقة شروط لإيقاع الاجتهاد واستعماله، لا لصفة راجعة إليه فلهذا فصلها المصنف عما قبلها، ونقل ذلك عن والده، وفى كلام الغزالى ما يشير إليه، فإنه ميز هذه عما قبلها، وجعلها متممة للاجتهاد، ولم يدرجها فى شروطه الأصلية.

فمنها: أن يعرف مواقع الإجماع، أى: حتى لا يفتى بخلافه، ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه، بل كل مسألة يفتى فيها، فينبغى أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، إما موافقة مذهب علم، أن تكون الواقعة متولدة فى العصر ليس لأهل الإجماع فيها خوض.

(م): والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وشرط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف وحال الرواة، وسير الصحابة، ويكفى فى زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك.

(ش): ومنها: كونه خبيرًا بالناسخ والمنسوخ، مخافة أن يقع فى الحكم المنسوخ والمتروك، ولا يشترط حفظ ذلك جميعًا، بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث، فينبغى أن يعلم أنه ليس من جملة المنسوخ؛ كما تقدم فى الإجماع.

ومنها: معرفته بأسباب النزول فى النصوص الأحكامية؛ ليعلم الباعث على الحكم، وقد يقتضى التخصيص به أو يفهم به معناه، ومنها معرفة شرط المتواتر والآحاد ليقدم الأول عند التعارض.

ومنها: معرفة الصحيح والضعيف؛ ليحتج بالصحيح ويطرح الضعيف.

ومنها: حال الرواة فى القوة والضعف؛ ليتميز المقبول عن المردود.

وقال الشيخ أبو إسحاق، والغزالى، وغيرهما، ويعول فى ذلك على قول أئمة الحديث كأحمد، والبخارى، ومسلم، والدارقطنى، وأبى داود ونحوهم؛ لأنهم أهل المعرفة بذلك، فجاز الأخذ بقولهم كما نأخذ بقول المقومين فى القيم، ومنها: معرفة جملة أحكام الصحابة وفتاويهم.

(م): ولا يشترط علم الكلام وتفاريع الفقه والذكورة والحرية، وكذا العدالة على الأصح. وليبحث عن المعارض، واللفظ هل معه قرينة.

(ش): عدم اشتراط علم الكلام؛ قاله الأصوليون، وقال الرافعي: عد الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد قال الغزالي: وعندى أنه يكفى اعتقاد جازم، ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين، وبأدلتهم التى يحررونها انتهى، وكان بعض مشايخنا ينازع فى نسبة الاشتراط للأصحاب، وقال: لم أر فى كتبهم ذلك.

ومنها: لا يشترط تفاريع الفقه، وكيف يحتاج إليها والمجتهد هو الذى يولدها ويحكم فيها؟ فإذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزم الدور، وعن الأستاذ أبى إسحاق: يشترط الفقه، ولعله أراد ممارسته وإليه مال الغزالى فقال: إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسته، فهو طريق يحصل الدربة فى هذا الزمان، ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك.

ومنها: لا يتعبر فى صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً ولا أن يكون حرًا، ولا أن يكون عدلاً، وإنما تعتبر العدالة فى الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل عدل، فصار شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما تضمنه من القبول يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص؛ لأن ذلك فى جواز التمسك بالظاهر المجرد عن القران والكلام هنا فى اشتراط معرفة المعارض، أى بعد ثبوت كونه معارضًا، ولهذا قال فى «المحصول»: يشترط أن يعرف الأدلة التى تقتضى تخصيص العموم فى الأعيان، وهو المسمى بالتخصيص، أو فى الأذهان وهو النسخ، والذى يقتضى تعميم الخاص وهو القياس، وحينئذ فيجب أن يكون عارفًا بشرائط القياس ليميز ما يجوز مما لا يجوز، ولكن الأبيارى فى «شرح البرهان» أجرى الكلام على ظاهره، وحكى الخلاف السابق فى باب العموم هنا وأن ذلك جار فى كل دليل مع معارضه وإلى أى وقت يبحث فيه الخلاف السابق فى باب العموم، وهذا هو الظاهر وبه يعلم تناقض «المحصول» ومن تبعه.

ومنها: أن يعرف من حال المخاطب أنه يعنى باللفظ ما يقتضيه ظاهره إن تجرد عن القرينة، وإن كان معه قرينة فما تقتضيه القرينة، وإلا لما حصل الوثوق بشىء من الأحكام؛ لجواز أن يقال: إنه عنى بالخطاب الذى يدل ظاهره على حكم، أو خبر، أو وعد، أو وعيد غير ظاهر، ومع أنه لم ينبه عليه، فيجب على المجتهد أن يبحث عن القرينة إلى أن يغلب على الظن وجودها أو عدمها فيعمل بمقتضاها إن وجدها، وإلا فما يقتضيه ظاهر اللفظ.

(م): ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه، ودونه مجتهد الفتيا وهو المتبحر المتمكن من ترجيح قول على قول آخر.

(ش): اجتماع تلك العلوم إنما يشترط فى المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع أبـواب الشرع، وقد انقطع الآن، ودونه في الرتبة مجتهد المذهب وهو من ينتحل مذهب إمام من الأئمة وعـرف مذهبـه وصـار حاذقًـا فيـه بحيـث لا يشـذ عنـه شـيء مـن أصـول مذهبـه ومنصوصاته، فإذا سئل عن حادثة؛ إن عرف لصاحبه نصًا أجاب، وإلا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على أصول صاحبه، وادعى ابن أبى الدم أن هـذا النـوع قـد انقطـع فـى هذه الأعصار كالذى قبلها، ودونهما فى المرتبة مجتهد الفتيـا وهـو المتبحـر فـى المذهـب المتمكن من ترجيح قول على آخر، وهذا أدنى المراتب، وما بقى بعده إلا العامى ومن فى معناه.

(م): والصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد.

(ش): أى يجوز أن يقال: رجل منصـب الاجتهـاد، وفـى بعـض المسـائل دون بعـض، وفى فن دون فن، فإذا ظهر له ترجيح فى شيء قال به، وإذا لم يظهر له قلد؛ لأنه لو لـم يتجزأ لعلم المجتهد جميع الأحكام ومداركها، وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال فى ست وثلاثين: لا أدرى[1]، وقيل: لا يجوز لتعلق البعض بالبعض وهو ممنوع[2][3].

(م): وجواز الاجتهاد للنبى ﷺ ووقوعه، وثالثها فى الآراء والحروب فقط.

(ش): اختلف فى النبى ﷺ هل كـان يجـوز لـه الاجتهـاد فيمـا لا نـص فيـه، فذهـب الجمهور إلى جوازه، وقال الواحد[4] فى البسيط: إنه مذهب الشـافعي، وعـزاه إلى سـائر الأنبياء، ولا حجة للمانع فى قوله تعالى: ﴿**إن أتبـع إلا مـا يوحـى إلىّ**﴾ [يونـس: ١٥]،

---

(١) وقد أجيب على ذلك: بأنه قد يترك ذلك لمانع أو للورع، أو لعلمه بـأن السـائل متعنـت، وقـد يحتاج بعض المسائل إلى فريد بحيث يشغل المجتهد عنه شاغل فـى الحـال. انتهـى. انظـر: إرشـاد الفحول (ص٢٥٥).

(٢) قلت: وذكر الشوكانى قولا للزركشى عن بعض العلماء أن كلامهم يقتضى تخصيص الخلاف بما إذا عرف بابًا دون باب، أمـا مسـألة دون مسـألة فـلا يتجـزأ قطعًـا، قـال: والظـاهر جريـان الخلاف فى الصورتين، وبه صرح الإنبارى. انتهى. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٥٥).

(٣) قال الشوكانى: ولا فرق عند التحقيق فى امتنـاع تجزئ الاجتهـاد فـإنهم، قـد اتفقـوا علـى أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المـانع، وإنمـا يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأما من ادعى الإحاطة بما يحتاج إليه فى بـاب دون بـاب، أو فـى مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك؛ لأنه لا يزال يجوز الغير، ما قد بلـغ إليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنه بذلك، فهو مجازف، وتتضـح مجازفتـه بـالبحث معـه. انتهـى. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٥٥).

(٤) كذا بالأصل والصواب «الواحدى».

فإن القياس على النصوص بالوحى اتباع للوحى، ثم منهم من قال: بوقوعه، وهو اختيار الآمدى، وابن الحاجب، ومنهم من أنكر وقوعه، وتوقف فيه جمهور المحققين، وذهب أبو على، وابنه أبو هاشم إلى أنه لم يكن متعبدًا به.

وشذ قوم فقالوا: بامتناعه عقلاً؛ كما حكاه القاضى كما فى «التلخيص» لإمام الحرمين، ومنهم من جوزه فى أمور الحروب دون الأحكام الشرعية، وادعى القرافى أن محل الخلاف فى الفتاوى، وأن الأقضية يجوز فيها من غير نزاع، ويشهد له ما رواه أبو داود، عن أبى سلمة قال: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان فى مواريث وأشياء قد درست، فقال: «إنى إنما أقضى بينكم برأيى فيما لم ينزل على فيه[1]».

واحتج المانعون بأن: الاجتهاد إنما يسوغ عند فقد النص، والأنبياء لا يفقدونه لتمكنهم من استطلاع الوحى، وأجيب: بأنه إذا لم يأتهم الوحى فى الواقعة فهم كغيرهم فى البحث عن معانى النصوص، إلا أنهم يفارقون غيرهم فى العصمة من الخطأ.

(م): والصواب أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام لا يخطئ.

(ش): إذا جوزنا الاجتهاد على النبى ﷺ فالصواب أنه لا يخطئ اجتهاده، وهذا هو الحق، وعليه جرى البيضاوى، وهو خير من قول ابن الحاجب لا يقر على خطأ[2]، فإن الذى يعتقده عدم وقوع الخطأ فيه ألبتة، ويقال لمن جوزه بشرط عدم التقرير: أليس يصدق صدور الخطأ المضاد لمنصب النبوة، ويلزمك محال من الهذيان، وهو أن يكون بعض المجتهدين فى حال إصابته أكمل من المصطفى ﷺ فى تلك الحالة، معاذ الله!.

(م): وأن الاجتهاد جائز فى عصره ﷺ، وثالثها بإذنه صريحاً قيل: أو غير صريح، ورابعها للبعيد، وخامسها للولاة.

(ش): الكلام فى هذه المسألة فى مقامين أحدهما: فى الجواز، وفيه مذاهب:

أحدها: يجوز مطلقًا، وهو المختار عند الأكثرين.

وإن كان النص لا يضاد الاجتهاد، وإنما الذى يضاد نفس النص.

والثانى: المنع مطلقًا، وهو هاهنا أظهر منه المسألة التى قبلها؛ لأن مراجعة النبى ﷺ أسهل من طلب النبى ﷺذلك بالوحى الذى قد يتأخر.

---

(١) أخرجه أبو داود فى سننه (١٥/٤)، عن أم سلمة، وليس عن أبى سلمة كما ذكر الشارح ورواه أيضًا الإمام أحمد فى المسند (٣٢٠/٦).

(٢) أى: جواز الخطأ عليه إلا أنه لا يقر عليه بل ينبه عليه. انظر: التبصرة للشيرازى (٥٢٤).

والثالث: إن ورد الإذن بذلك جاز، وإلا فلا، ثم منهم من نزل السكون على المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الإذن، ومنهم من اشترط صريح الإذن.

والرابع: يجوز للغائبين مطلقًا بخلاف الحاضرين؛ لأن الغائب لو أخر الحادثة إلى لقائه لفاتت المصلحة، بل حكى الأستاذ أبو منصور الإجماع فى الغائب.

والخامس: يجوز للغائبين عنه من القضاة والولاة؛ كعلى ومعاذ لما بعثهما إلى اليمن، دون الحاضرين، كذا حكاه الغزالى والآمدى، قال الإمام: والخوض فى هذه المسألة قليل الفائدة؛ لأنه لا ثمرة له فى الفقه، واعترضه الشيخ صدر الدين بن الوكيل،وقال: فى مسائل الفقه ما ينبنى عليه؛ لو شك فى نجاسة الإناءين ومعه ماء طاهر بيقين غيرهما ففى جواز الاجتهاد وجهان أصحهما: نعم، وهو قول من يجوز فى زمنه، والثانى: المنع، وتابعه المصنف فى شرح المنهاج، وفيه نظر.

(م): وأنه وقع، وثالثها لم يقع للحاضر، ورابعها: الوقف.

(ش): المقام الثانى: فى الوقوع، وفيه مذاهب:

أحدها: وقوعه من مجتهدى الصحابة فى حضوره وغيبته ظنا، قال ابن الحاجب: وهو المختار، وقيل: ولم يقل أحد: إنه وقع قطعًا، لكن لما ذكر الهندى أدلة الوقوع قال: فإن قلت: هذه أخبار آحاد لا يتمسك بها فيما نحن فيه؛ لأنها من المسائل العلمية؛ قال: قلنا: وإن كانت أخبار آحاد، لكن تلقتها الأمة بالقبول، فجاز أن يقال: إنها تفيد القطع، للاتفاق عليه.

والثانى: لم يقع.

والثالث: لم يقع لحاضر.

والرابع: الوقف، واختاره البيضاوى ونسبه للأكثرين.

والخامس: الوقف فى حق الحاضرين، وأما الغائبون فالظاهر وقوع تعبدهم به ولا قطع. ولا شك أن الأدلة فى هذه المسألة متعارضة، وأحاديث موافقة عمر، رضى الله عنه ربه تبارك وتعالى. تشهد للوقوع من الحاضرين.

(م): مسألة: المصيب فى العقليات واحد، ونافى الإسلام فخطئ آثم كافر، وقال الجاحظ والعنبرى: لا يأثم المجتهد، قيل: مطلقًا، وقيل: إن كان مسلمًا، وقيل: زاد العنبرى: كل مصيب، أما المسألة التى لا قاطع فيها، فقال الشيخ، والقاضى أبو يوسف، ومحمد، وابن سيرين: كل مجتهدٍ مصيب، ثم قال الأولان: حكم الله تابع لظن المجتهد، وقال الثلاثة: هناك ما لو حكم لكان به، ومن ثم قالوا: أصاب اجتهادًا

لا حكماً، وابتداءً لا انتهاءً، والصحيح وفاقاً للجمهور: أن المصيب واحد ولله تعالى حكم قبل الاجتهاد، قيل: لا دليل عليه، والأصح: أن عليه أمارة، وأنه مكلف بإصابته، وإن أخطأه لا يأثم بل يؤجر، أما الجزئية التى فيه قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقًا، وقيل: على الخلاف، ولا يأثم المخطئ على الأصح، ومتى قصر مجتهد أثم وفاقًا.

(ش): اعلم أن النسخ هاهنا اختلفت والذى استقر عليه المصنف ما أثبته هنا، وهى مقصودة؛ لأن المصيب واحد أو متعدد، والمسائل قسمان: عقلية وغير عقلية،.

أما العقلية: فالمصيب فيها واحد، ومن لم يصادف الواقع هو آثم وإن بالغ فى النظر، سواء كان مدركه عقليًا، كحدوث العالم وخلق الأفعال، أو شرعيًا كعذاب القبر، أما نافى الإسلام كاليهود والنصارى فهم مخطئون آثمون كافرون، وخالف الجاحظ، والعنبرى فقالا: لا يأثم المجتهد، ثم اختلف النقل عنهم؛ فمنهم من أطلق ذلك فشمل سائر الكفار والضلال، ومنهم من شرط الإسلام وهذا هو اللائق بهما، وقال القاضى فى «مختصر التقريب»: إنه أشهر الروايتين عن العنبرى.

وقال ابن قتيبة: سئل عن أهل القدر، وأهل الإجبار، فقال: كل مصيب، فهؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله، وقال الكيا الهراسى: ذهب العنبرى إلى أن المصيب فى العقليات واحد، ولكن ما تعلق بتصديق الرسل وإثبات حدوث العالم والصانع، فالمخطئ فيه غير معذور، وأما ما تعلق بالقدر والجبر وإثبات الجهة ونفيها، فالمخطئ فيه معذور، ولو كان مبطلاً فى اعتقاده، بعد الموافقة فى تصديق الرسل والتزام الملة، وبنى على ذلك أن الخلق ما كلفوا إلا باعتقاد تعظيم الله وتنزيهه من وجه، ولذلك لم يبحث عن معنى الألفاظ الموهمة للتشبيه علما منهم بأن اعتقادها لا تجر حرجًا.

القسم الثانى: المسائل غير العقلية وهى التى ليست أصلاً من أصول الشرع المجمع عليه، فينقسم إلى ما ليس عليه برهان وإلى ما عليه برهان، وإلى الأول أشار بقوله: أما المسألة التى لا قاطع فيها، فقال الشيخ أبو الحسن الأشعرى، والقاضى أبو بكر، والقاضى أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وابن سريج: كل مجتهد مصيب، ثم اختلف هؤلاء فقال الأولان، وهما الشيخ والقاضى: حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه كان حكم الله فى حقه، وقال الثلاثة أبو يوسف، ومحمد، وابن سريج فى أصح الروايات عنه مقالة تسمى بالأشبه، وهى أن فى كل حادثة أمرًا ما لو حكم الله لم يحكم إلا به، قال فى المنخول: وهذا حكم على الغيب، ثم هؤلاء القائلون بالأشبه يعبرون عنه بأن المجتهد مصيب فى اجتهاده مخطئ فى الحكم، أى: إذا صادف خلاف ما لو حكم لم يحكم إلا به، وربما قالوا مخطئ انتهاءً لا ابتداءً، هذا آخر تفاريع القول بأن كل مجتهد مصيب.

وقال الجمهور، وهو الصحيح: المصيب واحد، وقال ابن السمعانى فى «القواطع»: إنه ظاهر مذهب الشافعى، رضى الله عنه، ومن حكى عنه غيره فقد أخطأ ولله تعالى فى كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهدين، وفكر الناظرين، ثم اختلفوا أعليه دليل أو هو لدفين يصيبه من شاء الله تعالى ويخطئه من شاء؟ والصحيح أن عليه أمارة.

واختلف القائلون بأن عليه أمارة فى أن المجتهد هل هو مكلف بإصابة الحق أو لا؟؛ لأن الإصابة ليست فى وسعه، والصحيح الأول، ثم اختلفوا فيما إذا أخطأ هل يأثم، والصحيح لا يأثم، بل له أجر، على ما قاله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد[1]»، ومن تفاريع هذا أنه على ماذا يؤجر.

ولم يتعرض المصنف له، وقال فى المنع: المختار أن يؤجر على بذل وسعه لا على نفس الخطأ؛ لأنه ليس من صنعه، وأما إذا أصاب فله أجران: أحدهما على بذله الوسع، وهذا كما فى المخطئ.

والثانى يحتمل أن يقال: إنه على نفس الصواب، فإن قيل: أليس أنه ليس من صنعه؟ قلنا: قد يثاب المرء على ما ليس من صنعه، وإنما هو من آثار صنعه، ولا كذلك الإثم، ويحتمل أن يقال: إنه على كونه سن سنة حسنة يقتدى بها من يتبعه من المقلدين، ومن هنا نقول: المخطئ لا يؤجر على اتباع المقلدين له بخلاف المصيب؛ لأن مقلد المصيب قد اهتدى به؛ لأنه صادف الهدى، وهو الحق على: «ولأن يهدى الله بك واحدًا خير لك من حمر النعم[2]» بخلاف المخطئ، فإن مقلده لم يحصل على شيء، غاية الأمر سقوط الحق عنه باعتبار ظنه، أما حصول ثواب زائد ففيه نظر، وقد استدل على أن كل مجتهد ليس مصيبًا، بأن القائل: كل مجتهد مصيب إن كان مصيبًا صحت مقالته هذه لمطابقة خبره مخبره، وإن كان مخطئًا فقد اختلفت كلية دعواه به نفسه، فليس كل مجتهد مصيبًا.

القسم الثانى: ما فيه قاطع وإليه الإشارة بقول: أما الجزئية التى فيها قاطع، فالمصيب فيها واحد بالإجماع وإن دق مسلك ذلك القاطع، وقيل: على الخلاف فى التى قبلها، وهو غريب، ثم إذا أخطأ نظره، فإن لم يقصر وبذل المجهود فى طلبه ولكن تعذر عليه الوصول إليه، فهل يأثم؟.

---

(١) حديث «إذا اجتهد الحاكم» أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٦٧٦/٦)، ومسلم فى صحيحه (١٣٤٢/٣)، وأبو داود فى سننه (٦٠٥/٤)، والحاكم فى المستدرك (٨٨/٤).

(٢) حديث «ولأن يهدى الله بك واحدًا خير لك من حمر النعم»، أخرجه البخارى فى صحيحه (١٥٤٢/٤)، ومسلم فى صحيحه (١٨٧٢/٤)، وأبو داود فى سننه (٦٩/٤).

فيه مذهبان: وأصحهما: المنع، والثاني: نعم، وهو قول من يقول: إن المخطئ فيما لا قاطع فيه يأثم، وبعض من يوافق هناك على أنه لا يأثم، فلذلك كان القول بأنه يأثم، هنا أقوى من القول بأنه يأثم حيث لا قاطع، ولهذا عبر بلفظ: الأصح، هنا، ولفظ: الصحيح هناك؛ إشارة إلى أن هذا له وجه من الصحة، ومقابل ذلك فاسد، وكلام المصنف جازم بأنه مخطئ في هذه الحالة.

وقال الغزالي: النص قبل أن يبلغه حكمًا في حقه فليس مخطئًا حقيقة، ولهذا لا نقول في أهل قباء في صلاتهم لبيت المقدس، قبل أن يبلغهم الخبر بتحويل القبلة: إنهم مخطئون؛ إذ ذاك ليس حكمًا في حقهم قبل بلوغه، لعدم تقصيرهم.

ثم قال الغزالي: إذا ثبت هذا في مسألة فيها نص، فالتي لا نص فيها كيف يتصور خطأ المجتهد فيها؟ وقوله: ومن قصر، أي وإن قصر في الاجتهاد فآثم وفاقا، سواء في ذات القطع وغيرها، وعبارة ابن الحاجب: مخطئ آثم.

وحذف المصنف لفظ: مخطئ؛ لأنه إن أراد: مخطئ في الحكم، فلسنا على يقين من ذلك؛ إذ يحتمل أنه يحتمل أنه أخطأ وأنه أصاب[1]، ولكنه يأثم لتقصيره، وقد يكون مع ذلك أصاب كواجد دفين، وإن أراد: مخطئ في نفس الاجتهاد فلا كلام فيه.

فائدة: من صوب المجتهد شرط في ذلك: أن لا يكون مذهب الخصم مستندًا إلى دليل ينقض الحكم المستند إليه؛ قاله الشيخ عز الدين.

(م): مسألة: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقًا، فإن خالف نصًا أو ظاهرًا جليًا ولو قياسًا، أو حكم بخلاف اجتهاده، أو حكم بخلاف نص إمامه غير مقلد غيره حيث النقض.

(ش): لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية، لا من الحاكم، إذا تغير اجتهاده، ولا من غيره باتفاق؛ إذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض، ويتسلسل، وذلك يؤدي إلى عدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: ولا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، وهذا إذا كان حكمه لم يتبين أنه خالف قطعيًا فإن خالف قاطعًا من كتاب، أو سنة متواترة، أو إجماع، أو ظاهر جلي، أعم من أن يكون مفهوم الموافقة الأولوي أو القياس الجلي، نقض؛ لأن ذلك مقطوع. مقدم على المظنون، وهنا أمران:

---

(١) فائدة: قال الشوكاني: وفرق بين الإصابة والصواب، فإن إصابة الحق هو الموافقة، بخلاف الصواب، فإنه يطلق على من أخطأ الحق، ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلف به واستحق الأجر عليه، وإن لم يكن مصيبًا للحق وموافقًا له. انظر: إرشاد الفحول (ص٢٦٢).

أحدهما: أنه قد يتوهم من عدم النقض فى الاجتهاد أن الثانى لا أثر له، وليس كذلك؛ ولهذا قال الشيخ عز الدين فى القواعد: لو اجتهد ثم بان خلاف ظنه، فإن تبين ذلك بظن يساويه أو ترجح عليه أدنى رجحان، فإن تعلق به حكم لم ينقض، وبنى على اجتهاده الثانى فيما عدا الأحكام المبنية على الاجتهاد الأول، وإن لم يتعلق به حكم وبنى على ما أدى إليه اجتهاده ثانيًا إلى أن يستوى الظنان، فيجب التوقف على الأصح.

الثانى: محل قولنا: إن النص يبطل حكم الاجتهاد إذا كان النص المخالف موجودًا قبل الاجتهاد، فإن كان النص حادثًا بعد الاجتهاد، ويتصور هذا فى عصر النبى ﷺ، فالحكم بالاجتهاد السابق نافذ؛ قاله الماوردى فى باب التيمم من «الحاوى».

وأشار المصنف بقوله: (إن حكم بخلاف اجتهاده)، إلى أنه ينقض حكمه فى صورتين إن كانا فى الاجتهاديات:

إحداهما: لو حكم المحتهد على خلاف اجتهاد نفسه، كان حكمه باطلاً سواء قلد غيره أم لا؛ لأنه يجب عليه العمل بظنه.

الثانية: إذا حكم مقلد بخلاف قول إمامه، انبنى على أنه هل يجوز له تقليد غيره؟ فإن قلنا: لا يجوز بل عليه اتباع مقلده، فينتقض، وإن جوزنا تقليد من شاء فلا، كذا قاله ابن الحاجب وغيره.

وأما تقييد المصنف هذه المسألة بما إذا لم يقلد غيره فسهو أصله أن الغزالى قال: إذا منعنا من قلد أن يقلد غيره، وفعل وحكم بقوله، فينبغى أن لا ينفذ قضاؤه؛ لأنه فى ظنه أن إمامه أرجح، ونقله عنه الرافعى إلا أنه حذف لفظة (ينبغى) فأوهم أنه منقول لا بحث، واختصره النووى رحمه الله فى «الروضة» فحذف التعليل، فأوهم أن المسألة فيمن قلد غير إمامه، سواء كان لدليل ساقه بحيث يظن أن الحق مع غيره فى تلك المسألة، أم لا، بل لمجرد صده عن إمامه، وإنما هى فى الثانى، أما الأول فلا يقال فيه: إن فى ظنه أن أمامه أرجح فيحذف التعليل أوهم التعميم، وتابعه المصنف وزاد التصريح بكونه غير مقلد، وإنما هى فيما إذا قلد غير إمامه، فهو فى الحقيقة وهم ثالث على وهمين سابقين.

(م): ولو تزوج بغير ولى أثم، ثم تغير اجتهاده فالأصح تحريمها عليه، وكذا المقلد يتغير اجتهاد إمامه.

(ش): فى نقض الاجتهاد مسألتان:

إحداهما: المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى حكم فى حق نفسه، ثم تغير اجتهاده كما إذا أدى اجتهاده إلى صحة النكاح بغير ولى، ثم تغير اجتهاده إلى أنه باطل، فالمختار عند ابن الحاجب التحريم مطلقًا، وحكاه الرافعى عن الغزالى، ولم ينقل غيره.

الثانى: إن لم يتصل به حكم حرم، وإن اتصل لم يحرم؛ لئلا يلزم نقض الاجتهاد بالاجتهاد وهو ما جزم به البيضاوى والهندى، أما لو نكحها حنفى بغير ولى، ثم زوجها وليها ثانيًا بشافعى مجتهد يعتقد بطلان النكاح الأول، والمرأة مترددة بين دعوتيهما؛ قال إمام الحرمين فى «التلخيص»: القائلين بأن المصيب واحد صاروا فى مثل هذه الصورة إلى الوقف حتى يترافعان إلى القاضى، فينزلهما على اعتقاد نفسه وحكم الله عليها حينئذ دال، ومنهم من قال: تسلم، ليس القائلين الأول فإنه نكحها نكاحًا يعتقد صحته وهو السابق؛ قال: والذى عندنا أنه يجتهد فيها المجتهد، وما أدى إليه اجتهاده فهو حكم الله من وقف، أو تقديم، أو غيرهما.

الثانية: إذا أفتى المجتهد على وفق اجتهاده العامى، ثم تغير اجتهاده فعلى الخلاف السابق، وقال الهندى: إن اتصل به حكم قبل تغير اجتهاده فكما سبق فى المجتهد وإن لم يتصل به فاختلفوا فيه، والأولى التحريم؛ كما فى المجتهد فى حق نفسه، ومنهم من لم يوجبه؛ لأنه يؤدى إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وهو ضعيف؛ لأن زوال ذلك الحكم ليس بطريق النقض؛ بل لزوال شرطه وهو بقاء المجتهد عليه.

(م): ومن تغير اجتهاده أعلم المستفتى ليكف ولا ينقض معموله.

(ش): المجتهد إذا أفتى بشىء ثم تغير اجتهاده لزمه إعلام المستفتى ليكف، وقضية كلام المصنف اللزوم مطلقًا قبل العمل وبعده، والمنقول فى «الروضة» فى الأقضية أنه يلزم إعلامه قبل العمل، وكذا بعده حيث يجب النقض ونقل ابن السمعانى فى «القواطع» أنه إن كان عمل به لم يلزمه إعلامه، وإن لم يكن عمل به فينبغى أن يعرفه إن تمكن منه؛ لأن العامى إنما يعمل به لأنه قول المفتى، ومعلوم أنه ليس قوله فى تلك الحالة التى يريد أن يعمل به فيها، وما أطلقه المصنف من أنه لا ينقض ما عمله موجه بأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، وبه يعلم تقييده بما إذا كان القول الثانى فى محل الاجتهاد، أما إذا كان بدليل قاطع فيجب نقضه لا محالة، وقد صرح الصيمرى وغيره من أصحابنا بهذا التفصيل.

(م): ولا يضمن المتلف إن تغير لا لقاطع.

(ش): إذا عمل بفتواه فى إتلاف ثم بان أنه أخطأ، فإن لم يخالف لقاطع لم يضمن؛ لأنه معذور، وإن خالف لقاطع، فأطلق المصنف التضمين، ونقل الشيخ النووى عن الأستاذ أبى إسحاق: إذا كان أهلاً للفتوى، وإلا لم يضمن؛ لأن المستفتى مقصر، ولم يحتج المصنف إلى هذا القيد؛ لأن الكلام فى المجتهد، وقال النووى: ينبغى أن يخرج على قولى الغرور[1] أو يقطع بعدم الضمان مطلقًا، إذا لم يوجد منه إتلاف ولا ألجأ إليه بإلزام.

(م): مسألة: يجوز أن يقال: لنبى ومجتهد: احكم بما تشاء فهو صواب، ويكون مدركًا شرعيًا ويسمى التفويض، وتردد الشافعى، رضى الله عنه، قيل: فى الجواز، وقيل: الوقوع، وقال ابن السمعانى: يجوز للنبى ﷺ دون العالم، ثم المختار لم يقع.

(ش): الحكم المستفاد من العباد على أضرب:

أحدها: ما جاء فى طريق التبليغ عن الله تعالى، وهذا يختص بالرسل صلوات الله عليهم وسلامه، وهم فيه مبلغون فقط.

والثانى: المستفاد من اجتهادهم وبذلهم الوسع، وهو من وظائف علماء الأمة، وفى جوازه للنبى ﷺ خلاف سبق.

الثالث: ما يستفاد بطريق تفويض الله تعالى إلى نبى أو عالم، بمعنى أن يجعل له أن يحكم بما شاء فى مثله، ويكون ما يجىء به هو حكم الله تعالى الأزلى فى نفس الأمر، لا بمعنى أن يجعل له أن ينشئ الحكم، فهذا من خصائص الربوبية، وإنما الكلام فى هذه المسألة أنه هل يجوز أن يفوض إليه بحكم حادثة إلى رأى نبى أو عالم؟ فيقول: احكم بما شئت، فما صدر منك فهو حكمى فى عبادى، ويكون إذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية فذهب جمهور المعتزلة إلى منعه، وجوزه الباقون.

وقال أبو على الجبائى فى أحد قوليه: يجوز ذلك للنبى دون العالم[2]، واختاره ابن السمعانى؛ قال: وذكر الشافعى فى «الرسالة» ما يدل عليه وتردد الشافعى، رضى الله

---

(١) الغرور: هو سكون النفس إلى ما يوافق الهوى، ويميل إليه الطبع. انظر: التعريفات (ص١٤١).

(٢) قلت: هذه المسألة من أهم وأخطر مسائل عصرنا، لذا فهى تحتاج من علماء هذه الأمة أن يوضحوها للناس حتى تصير فى أفهامهم كالماء والهواء، وتجرى كما تجرى على الألسن أسمائهم، عليهم أن يبينوا الفرق الذى ذكره الشارح هنا بين كون الحاكم يحكم بما شاء فى مثل حكم الله وكونه أن ينشأ أحكامًا ما أنزل الله بها من سلطان، وينتزع لنفسه حقًا من حقوق الألوهية.

وهنا يقال لنا: هل فوض الله للمجتهد أن يحكم بما شاء؟ نقول وبالله التوفيق: بالطبع لا،=

.. ..

=فهذه مقالة عظيمة جدًا فليس للمجتهد أو الحاكم الحق الإلاهى، أو أن يحكم بما شاء كيفما شاء، أو أن الله قال له: احكم، فإنك لا تحكم إلا بالصواب، وهذه شبهة رمانا بها اللادينيون الذين يكفرون بشرائع الله، وبحكمه، ومنهجه الذى وضعه للناس، يبغون الحكم بما وضعوه هم وأسيادهم زاعمين أن الحكم لا يكون إلا للشعب، فيشرعون ما شاءوا كيفما شاءوا باسم الشعب، ليستأثروا بالدنيا حرامها وحلالها، والدليل على ذلك أن الله حرم الربا وهم أحلوه، حرم أكل أموال الناس بالباطل وهم أحلوه، حرم العرى والسفور والاختلاط، وهم أحلوه وجعلوا الفواحش، والزنا لقمه عيش حميدة، ومصادر اقتصادية سديدة، ورقى ذو فوائد اجتماعية عديدة، فإن قلت أن الله هو المشرع هو الذى يحل ويحرم، هو الذى يحى ويميت، هو صاحب الأمر والنهى وحده فى خلقه، قال تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾، فالذى خلق هو الذى يأمر غيره، قالوا: إن الذين يريدون أن يحكموا بالشريعة يدعون أن الله قد فوضهم ليحكموا عن الله، وخطأ قولهم ليس فى كفرهم بالله فقط، لكن فى عدم فهمهم للدين الإسلامى قاصدين ذلك، أو لم يقصدوا؛ لأن الحاكمية فى الإسلام وفى غيره من النظم الجاهلية تقوم على ثلاثة نظم أو لجان، الأولى: التشريع، والثانية: القضاء، والثالثة: التنفيذ، إلا أن الحاكمية فى الإسلام تقول: أن التشريع لله وحده، أما القضاء، والتنفيذ ففوضه الله للبشر وفق ما شرعه سبحانه، وهذا هو أحد معانى، ومدلولات لا إله إلا الله، والأدلة على ذلك كثيرة ليس هنا موضعها وهى قطعية الثبوت، قطعية الدلالة لا مجال فيها للتأويل، كما أن الدين له معنيين:

أحدهما: الاعتقاد بالألوهية، والتوجه له بالشعائر.

الثانية: الاعتقاد بالألوهية، والتوجه له بالشرائع، وما يعنينا هنا، هو المعنى الثانى، إذا أن من يؤمن بشرائع الله فهو يدين لله، ومن يؤمن بشرائع البشر، فهو يدين للبشر، ويدل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه فى دين الملك﴾، يعنى تشريع وحكم الملك، فليس ليوسف النبى، ابن النبى، ابن النبى، ابن النبى، أن يحكم بدين أو بشريعة الملك، إنما أخذه بدين قومه العبرانيين، وهو حكم الله وشريعته التى كانت بينهم.

والحاصل: أن القرآن والسنة دلاً دلالة قطعية على أن التشريع حق الله وحده ليس لأحد أن ينازعه أو يشاركه فى هذا الحق، فمن ادعى ذلك لنفسه أو لغيره، أو لجماعة فهو طاغوت جاوز حده وادعى الألوهية، أما اللجنة القضائية وكذا التنفيذية، فقد جعل الله للبشر فيهما حق ومشيئة، وسلطانًا مبينًا شرط أن يقضوا فيما بينهم بشرع الله ودينه فمن أطاع فهو من المسلمين، ومن عصى، وزعم أن التشريع له أو للشعب، أو لله وله وللشعب، وغير ذلك، وقضى بآراء وأفكار البشر، فلا يكون إلا كافرًا، ظالمًا، فاسقًا كما وصفه الله فى كتابه العزيز.

إذا تقرر لك ذلك علمت أن الحاكم أو المجتهد لا عبرة برأيه الذى ليس عليه دليل يدل على أنه حكم الله يقينًا أو ظنًا، ولم يكن حكم الله الذى توصل إليه المجتهد ظنًا، إلا بعد استفراغ=

عنه، واختلف أصحابنا فقال الإمام: تردد في الجواز، وقال الجمهور: تردد في الوقوع مع الجزم بالجواز، ثم إذا قلنا: بالجواز فالمختار عند ابن الحاجب وغيره أنه لم يقع؛ ولهذا لم يذكر المصنف المسألة في باب الاستدلال وإن ذكرها البيضاوي فيه، وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة.

(م): وفي تعليق الأمر باختيار المأمور تردد.

(ش): هذه المسألة ذكرها هنا استطردًا للتنظير، وإنما محلها باب الأوامر، ووجه المنع التضاد؛ فإن الأمر يقتضي الجزم بالفعل، والتخيير ينافيه، ووجه الجواز كما في خصال الكفارة، فإن الواجب منها واحد، ثم إن الله تعالى خير المكلف في ذلك[١].

(م): مسألة: التقليد: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله[٢].

=الجهد والبحث والنظر في الأدلة، فلم يكن رأي المجتهد عن محض هوى، أو آراء رجال بل لابد أن يدل دليل على أن قوله: يقينًا كان أو ظنًا، هو حكم الله، وما ذم الله سبحانه وتعالى النصارى، ووصفهم بأنهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله إلا لأنهم قبلوا شرعهم الذي هو محض آرائهم وأهوائهم من غير دليل يدل على أنه شرع الله، على ما فسر به رسول الله ﷺ معنى العبادة لعدي بن حاتم، وللذين يكفرون بشرع الله ويلبسون المسألة على عوام المسلمين، نقول: التشريع حق لله وحده لا شريك له، ولم يفوض الله أحدًا كائنًا من كان أن يشرع مكانه، ولو في مسألة، بل أمر الناس أن يحكموا بمعنى القضاء، والتنفيذ فيما بينهم بشرعه، أو قُل بدينه الذي وضعه لهم والذي كمل وتم بما نزل على رسوله ﷺ، قال سبحانه: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾، وعندنا من الأدلة والبراهين القطعية ما يكفينا مؤنة الرد عليكم، فما هي أدلتكم ومن أين أتيتم بها إن وجدت، على ما تزعمونه لأنفسكم أن التشريع حق الشعب، أو الحاكم المطلق أو أنظمتكم الجاهلية ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾، انتهى.

انظر: (معايير التأويل والمتأولين) مخطوط لنا.

(١) واختيار المأمور قد يكون في بعض الواجبات مع عدم تركه بالكلية كالواجب المخيَّر، والواجب المطلق عن التقييد بوقت معين، والواجب الغير مقدور بقدر معلوم، والاختيار يكون في المباح مطلقًا، وكذا في المندوب؛ لأن المباح هو ما خير الشارع المكلف فيه بين الفعل والترك، والمندوب: ما طلبه الشارع طلبًا غير جازم. انتهى.

(٢) التقليد في اللغة: مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدى فكأن المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده.

انظر: إرشاد الفحول (ص٣٦٥).

(ش): كذا ثبت فى النسخة الأولى بخط المصنف وقوله: «أخذ» جنس يشمل أخذ الإنسان بقول ثقة، وبقول غيره، ومعنى الأخذ: تلقيه بالاعتقاد، إما مع العمل به، أو لا مع العمل، فكم من مقلد يعتقد وهو لا يعمل بما يعتقده، إما لفسق أو لغيره، وقد أخذ إمام الحرمين على من أخذ القول قيدًا فى الحد؛ لأنه ليس من شرط المذهب أن يكون قولاً، وقال: ينبغى الإتيان بلفظ يعمهما، ولهذا يرجع المصنف عن هذا الحد الذى هنا، وضرب عليه بخطه وكتب: التقليد أخذ المذهب من غير معرفة دليله، وهذا الذى قاله الإمام غير وارد؛ لأن القول يطلق على الرأى والاعتقاد إطلاقًا وتعارفًا، وساغ ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية، وحينئذ، فلا فرق بين القول، والمذهب، وقد قال صاحب «المحكم»: المذهب المعتبر الذى يذهب إليه.

إذا علمت هذا، فالأخذ: جنس، وقوله: المذهب فصل خرج به غير المذهب من أقوال وأفعال لقائليها وفاعليها، لا على أنها مذاهب لهم دعاهم إليها اجتهادهم، إما لكونها ليست من مسائل الاجتهاد بل مما علم من الدين بالضرورة، أو لكونها خارجة عن مسائل الدين، أو لغير ذلك، والمذهب يعم القول والفعل.

وقوله: من غير معرفه، فصل خرج به الأخذ مع المعرفة، فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة وإلا فهو فى رتبة التقليد، وإن حوم على فهم المأخذ، ولهذا تراهم يقولون: أخذ الشافعى بقول ملك[1]، أو بقول أبى حنيفة فى مسائل سبقاه إلى القول بها، والضمير فى قوله: دليله، عائد على الغير، أى: دليل الغير، فعلم بذلك أن المعنى: من غير معرفة المقلد الآخذ دليل الآخر القائل، وعدل عن قول المختصر والإحكام بغير حجة إلى معرفة دليله؛ ليشمل الأخذ بقول من قوله: حجة، ولا يجوز عليه الخطأ، وتسمية هذا تقليدًا شائع، وأما رجوع المجتهد إلى مثله، حيث يجوز، فهو رجوع عامى إلى مجتهد فى الحقيقة؛ لأنه لا اجتهاد له فى تلك المسألة التى تبعه فيها، وأما رجوع القاضى إلى البينة فيحتمل أن يكون تقليدًا ويحتمل أن لا يكون؛ لأنه نصاب شرعى وحجة، إذا نهضت لم تقبل التغيير، إلا أن تبين أنها لم تنهض لفقد شرط ونحوه، وكذلك الرجوع إلى خبر الواحد يحتمل أن لا يكون تقليدًا، نعم صرح ابن القاصّ فى «التلخيص» بأن قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد وتبعه شراح التلخيص القفال وغيره، وجزم الرافعى فى باب استقبال القبلة بعكسه فى قبول الخبر، وقال: ليس من التقليد فى شىء.

وحكى ابن السمعانى فيه وجهين: فإن قيل: قد ظهر معنى قوله: (من غير معرفة دليله)، وعدوله عن قول غيره، من غير حجة لكنه ناقض بعد ذلك حيث قال بعد حكاية

(١) كذا بالأصل والصحيح «مالك».

مذهب الشيخ فى إيمان المقلد والتحقيق: إن كان أخذ بقول الغير بغير حجة، وفى هذا تعريف للتقليد بأنه: أخذ قول الغير بغير حجة، قلنا: هنا دقيقة هى من دقائق هذا الكتاب، وهى أن إيمان المقلد الذى حكى عن الشيخ صحته إنما هو إيمان مقلد من يجوز عليه الخطأ بخلاف مقلد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن ذلك إما أن لا يسمى مقلدًا فيخرج بقوله: التقليد، أو يسمى فيخرج بقوله: من غير حجة؛ لأنه حجة فى نفسه، وهو قدم اختيار أنه يسمى بذلك، وحينئذ فيحسن إذا فرض الكلام فى تقليد من يجوز عليه الخطأ أن يقال: من غير حجة، ولما كان كلامه هناك فى إيمان المقلد يختص بمقلد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله ﷺ، فإن ذلك أصح الإيمان وأقواه.

وقال ابن الصلاح: وهو قبول قول من يجوز عليه الاحتراز عن الخطأ بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه، واحترز بقيد الاحتراز عن الرجوع إلى قول رسول الله ﷺ والإجماع وبقيد: بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه عن استفتاء العامى، وقبول القاضى البينة وقضية كلام المصنف أنه تقليد[1].

تنبيه: سبق فى أول الكتاب فى تقسيم الإدراك أن الاعتقاد القابل للتغير إن طابق فصحيح، وسماه الإمام الرازى: تقليدًا، وقال: إنه الاعتقاد المطابق لا الموجب، واعترض عليه بأنه الموجب، وهو تقليد، وهذا فاسد؛ لأنه أراد بالموجب ما كان عن برهان حسى، أو عقلى، أو مركب منهما. واعتقاد المقلد خارج عن ذلك، وحينئذ فالتقليد يطلق باعتبار من[2] المذكور هنا أحدهما.

(م): ويلزم غير المجتهد، وقيل: يشترط تبين صحة اجتهاده، ومنع الأستاذ التقليد فى القواطع، وقيل: لا يقلد عالم، وإن لم يكن مجتهدًا.

(ش): غير المجتهد يشمل صورتين: العامى فى العرف والمخالف فيه معتزلة بغداد، قالوا: يجب عليه الوقوف على طريق الحكم، ولا يرجع إلى العالم إلا لتنبيه على أصولها، وفصل الجبائى فقال: يجوز فى المسائل الاجتهادية دون ما عداها كالعبادات الخمسة.

الثانية: العالم الذى يتسامى عن رتبة العامة، فالمختار أنه كالعامى أيضًا، فيلزمه تقليد المجتهد، أى: فى الفروع، وإن كان غير المجتهد عالمًا بغير ما قلد فيه، وقيل: يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد من يقلده، فيما قلده فيه بدليل يدل على صحة

---

(١) قال الشوكانى: والأولى: أن يقال: هو قبول رأى من لا تقوم به الحجة بلا حجة.

انظر: إرشاد الفحول (ص٢٦٥).

(٢) كذا بالأصل ولعل الصواب «باعتبارين».

ذلك الاجتهاد، وإلا فلا يلزمه، وما رجحه المصنف، قال ابن الحاجب: إنه المختار؛ محتجًا بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [الأنبياء: ٧]، وكاد ابن حزم يدعى الإجماع على النهى عن التقليد، وحكى من كلام مالك والشافعى وغيرهما ذلك، قال: ولم يزل الشافعى فى جميع كتبه ينهى عن تقليده وتقليد غيره، هكذا رواه المزنى[1] عنه، وقال الصيدلانى: إنما نهى الشافعى، رضى الله عنه، عن التقليد لمن يبلغ رتبة الاجتهاد[2]، فأما من قصر عن هذه الرتبة فليس له إلا التقليد، ويقال فى معارضة كلام

(١) قال القرافى: مذهب مالك، وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد، وادعى أن الإجماع على النهى عن التقليد.

قال: ونقل عن مالك أنه قال: أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا فى رأيى فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافقه فاتركوه، وقال عند موته: وددت أنى ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأى سوطًا على أنه لا صبر لى على السياط.

قال ابن حزم فهاهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعى، وأبو حنيفة، وقد روى المزني عن الشافعى فى أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره. انتهى.

قلت: وفى ذلك نظر سيأتى فى موضعه إن شاء الله.

انظر: إرشاد الفحول (ص٢٦٧)، الإحكام لابن حزم (١٧٢/٦، ١٧٣).

(٢) قلت: لأنه يستطيع التمييز بين الأدلة والبحث عنها واستخراجها من مواضعها واستيعابها، فإن أخذ برأيه دون روايته فهو تقليد منهى عنه، وهو المعنى الذى قاله بعض العلماء فى التقليد المنهى عنه، وهو قبول قول القائل دون حجة القول، وذلك بخلاف العامى فليس له أن يسأل عن الدليل، فإن قيل: كيف يقبل قولاً بلا حجة.

قلت: القول بلا حجة لا يخرج من مجتهد كامل الألة عدل، بل لابد أن يكون لقوله حجة تقوم به، إلا أن المقلد العامى يقبله دون أن يسأل عن الحجة لعدم استيعابه لها؛ ولأن قول المجتهد حجة فى حق العامى بالإجماع، وسبب منع العامى من السؤال عن الدليل هو عدم استيعابه له؛ لأن الحكم الشرعى يستنبط من الأدلة بقواعَد وطرق الاستنباط المبنية فى كتب الأصول، وهذه المسألة ليست يسيرة إلا على من كملت فيه آلة الاجتهاد، أو من دونه كالمقتصر، فأنىّ للعامى فهم طرق الاستنباط واصطلاحات علماء الأصول والفقهاء، وأهل الحديث واللغة أنىّ له معرفة الناسخ والمنسوخ، والظاهر والمؤول والعام والخاص، والمطلق والمقيد وغير ذلك.

كيف يميز العامى بين الأحاديث الصحيحة القوى منها من الأقوى واحتمالات الجمع والنسخ والتوصل لها، إلى غير ذلك، من طرق استنباط الحكم الشرعى، فلو ذكر مثلاً للعامى فى مسألة سأل عنها روايتين فكيف يأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح أو كيف يعرف المقبول من المجروح فربما يعكس أو لا يعمل بهما عند إمكان الجمع أو يعمل برواية المردود، عند التعارض حيث لا مرجح أو يتوقف، والقارئ لكتب الأصول يحكم بعين البصيرة أن العامى ليس له أن يسأل عن الدليل، وليس له إلا التقليد؛ لأنه لا يستطيع إلا التقليد، والله سبحانه يقول: =

ابن حزم: وقد قال القاضى أبو بكر: ليس فى الشريعة تقليد، فإن حقيقة التقليد: قبول القول من غير حجة ودليل، فكما أن قول الرسول، عليه الصلاة والسلام، مقبول لقيام المعجزة الدالة على صدقه فكذلك قبول أخبار الآحاد وأقوال المفتين والحكام مقبول بالإجماع؛ لقيام الدليل الشرعى على وجوب العمل به، فنزل أقوال المفتين الظنية فى وجوب العمل عليهم بالإجماع منزلة أخبار الآحاد والأقيسة عند المجتهدين فى المصير إليها بالإجماع.

وقال الأستاذ: لا تعليل[1] فى القواطع التى هى أصول الشريعة وسيأتى، ومنهم من قال: لا يجوز للعالم التقليد، وإن لم يكن مجتهدًا بل يجب عليه معرفة الحكم بدليله؛ لأن له صلاحية المعرفة بخلاف العامى هنا أولى من الخلاف فى العامى، والخلاف الصرف لكونه عالمًا ببعض الظنون.

(م): أما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد، وكذا المجتهد عند الأكثر، وثالثها: يجوز للقاضى، ورابعها: يجوز تقليد الأعلم، وخامسها: عند ضيق الوقت، وسادسها: فيما يخصه.

(ش): الحالة الثالثة: إن بلغ[2] المكلف رتبة الاجتهاد، فإن كان قد اجتهد فى المسألة، ووضح فى ظنه وجه الصواب لم يقلد غيره بالاتفاق، وإن لم يكن قد اجتهد فيها فاختلفوا على مذاهب:

أحدها: المنع من التقليد مطلقًا وهو قول الجمهور.

والثانى: التجويز مطلقًا، وعليه سفيان الثورى، وأحمد، وإسحاق.

والثالث: يجوز للقاضى دون غيره.

والرابع: يجوز تقليده الأعلم منه، ولا يجوز لمساويه ودونه، وإليه ذهب محمد بن الحسن.

والخامس: فيما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد فيه دون ما لا يفوت، وهو رأى ابن سريج.

والسادس: فيما يخصه دون ما يفتى به غيره.

-﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾، والعامى ليس فى وسعه إلا ذلك. انتهى من (معايير التأويل والمتأولين) مخطوط لنا.

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب «لا تقليد».

(٢) فى الأصل «تبيلغ»، وما أثبته موافق للمعنى.

وحكى ابن الحاجب سابعًا وعزاه إلى الشافعى: لا يقلد إلا صحابى أرجح من غيره من الصحابة، فإن استووا تخير وهو يعزى للقديم، قال الهندى: وقضيته أنه لا يجوز للصحابة تقليد بعضهم بعضًا.

(م): مسألة: إذا تكررت الواقعة وتجدد ما يقتضى الرجوع ولم يكن ذاكرًا للدليل الأول، وجب النظر قطعًا وكذا إن لم يتجدد لا إن كان ذاكرًا، وكذا العامى يستفتى ولو مقلد ميت ثم يقع تلك الحادثة هل يعيد السؤال؟.

(ش): إذا تكررت الواقعة نظر، فإن تجدد ما يوجب رجوعه ولم يكن ذاكرًا للدليل وجب تجديد النظر قطعًا؛ لأنه لا ثقة ببقاء الظن وهو مراد المصنف بالقطع عند أصحابنا، وإلا فقد حكى الأصوليون قولاً: أنه لا يجب فى هذه الحالة بناء على أن الغالب على ظنه أن المأخذ الذى تمسك به قوى، فلا يلزم استئناف الاجتهاد، وإن لم يتجدد له ما يقتضى رجوعه فإن لم يكن ذاكرًا للدليل فكذلك يلزم أن يجتهد ثانيًا، فإن أدى اجتهاده إلى الأول فظاهر، وإن أدى إلى خلافه لزمه، وإن كان ذاكرًا لم يلزمه قطعًا، وكذا العامى يستفتى المجتهد وتقع له الواقعة.

ثانيًا: هل يلزمه أن يعيد السؤال ثانيًا؟ فيه وجهان لأصحابنا، وأصحهما: نعم؛ لاحتمال تغير الاجتهاد. وقطع به القاضى أبو الطيب فى تعليقه، والوجهان فيما إذا عرف استناد الجواب إلى الرأى والقياس، أو شك والمقلد حى، فإن عرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع فلا حاجة إلى السؤال ثانيًا قطعًا؛ ذكره الرافعى؛ قال: وكذا لو كان المقلد ميتًا وجوزناه، وهو ظاهر فى أنه لا يلزمه فى الميت قطعًا فما اقتضاه كلام المصنف من جريان الخلاف فيه منتقد.

(م): مسألة: تقليد المفضول أقوال، ثالثها: المختار يجوز لمعتقده فاضلاً أو مساوياً، ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح، فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعين.

(ش): هل يجوز للمقلد أن يقلد المفضول من المجتهدين وإن قدر على تقليد الفاضل؟ فيه مذاهب: المشهور الجواز، وذهب أحمد، وابن سراج إلى تعين الأرجح، واختاره القاضى الحسين وابن السمعانى، وفى ثالث: يجوز لمن يعتقده فاضلاً أو مساويًا واختاره المصنف قال: ولهذا لا يجب البحث عن الأرجح كما لا يلزمه طلب الدليل، وابن سريج يخالف فى ذلك، ويوجب البحث عليه؛ لأنه يجب عليه تقليده، فوجب عليه عرفانه، فإن اعتقد رجحان واحد فنقل الرافعى عن الغزالى أنه لا يجوز تقليد غيره.

وإن قلنا: لا يجب عليه البحث عن الأعلم إذا لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم؛ قال النووى: وهذا وإن كان ظاهرًا ففيه نظر؛ لما ذكرناه من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم.

(م): والراجح علمًا فوق الراجح ورعًا فى الأصح.

(ش): لأنه لا تعلق لمسائل الاجتهاد بالورع[1]؛ ولهذا يقدم فى الإمامة فى الصلاة؛ ولأن الظن الحاصل بقوله أكثر، ومقابل الأصح تقديم الأورع، ويحتمل التخيير.

(م): ويجوز تقليد الميت خلافاً للإمام، وثالثها: إن فقد الحى، ورابعها: قال الهندى: إن نقله مجتهد فى مذهبه.

(ش): يجوز تقليد الميت[2] سواء وجد حيًا مجتهدًا أو لا، أما إذا كان فقد المجتهدون، فلا خلاف فيه عند المصنف، وإن وجد مجتهد فإن كان دون الميت فيحتمل أن يقال: يقلد الميت لأرجحيته، ويحتمل أن يقال: الحى لحياته، ويحتمل أن يقال، وهو الأظهر: يجوز تقليد كل منهما لتعارض المرجحين، ثم الجمهور على الجواز، وفيه يقول الشافعى: المذاهب لا تموت بموت أربابها.

---

(١) قلت: بل للعدالة والورع تعلق بمسائل الاجتهاد فغير الورع يتساهل ولا يبالى بما يقول، ويشرى الآخرة بالدنيا، قال ابن السمعانى: المفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط، الاجتهاد، والعدالة، والكف عن الترخيص، والتساهل. انتهى.

(٢) قال الشوكانى: حكى الغزالى فى المنخول إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات. قال الرويانى فى «البحر»: إنه القياس، وعللوا ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته، فإنه لا يبقى حكم عدالته، وإما لأن قوله وصف له، وبقاء الوصف بعد زوال الأصل محال، وإما لأنه لو كان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد، وعلى تقدير تجديده لا يتحقق بقاؤه على القول الأول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز.

وقال الرازى فى «المحصول»: لا قول للميت؛ لأن الإجماع لا ينعقد على خلافه حيا وينعقد على موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته. فإن قلت: لم صنفت كتب الفقه مع فناء أربابها؟ قلت لفائدتين:

إحداهما: استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث، وكيف بنى بعضها على بعض.

والثانية: معرفة المتفق عليه من المختلف فيه، فلا يفتى بغير المتفق عليه. انتهى.

قال الشوكانى: وفى كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات.انتهى من إرشاد الفحول بتصرف غير مخل (ص٢٦٩)، وانظر: المحصول (٢/٥٢٦)، والإحكام لابن حزم (٦/٥٩)، والمنخول (ص٤٨٠).

والثانى: المنع مطلقًا، وعزاه فى «المنخول» لإجماع الأصوليين، واختاره الإمام الرازى ومن تأمل كلام المحصول علم أن الإمام يمنع التقليد مطلقًا، ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه إليه فقد غلط.

وقوله: **وثالثها:** هذا هو القول المفصل والمصنف قطع به، وحمل إطلاق المطلقين على فقدان حى مماثل للميت أو راجح، وأما إذا فقد مطلقًا فكيف يترك الناس هملاً ولا حامل لهم.

قوله: **ورابعها:** هذا حكاه الهندى فقال: ومنهم من فصل بين أن يكون الحاكى أهلاً للمناظرة ومجتهدًا فى ذلك المذهب الذى يحكى عنه فيجوز، وإلا فلا، ثم قال: هذا أظهر؛ قال المصنف وهذا التفصيل غير واقع فى محل النزاع؛ لأن الكلام فيما إذا ثبت أنه مذهب الميت، فإن فرض أن الناقل بحيث لا يوثق بنقله فهمًا، وإن وثق به نقلاً، تطرق عدم الوثوق بفهمه إلى عدم الوثوق بنقله، وصار عدم قبوله لعدم صحة المذهب عن المنقول إليه، لا لأن الميت لا يقلد فليس التفصيل واقعًا، غير أن عذر الشيخ الهندى أنه لم يعقد المسألة لتقليد الميت كما فعل الإمام.

(م): ويجوز استفتاء من عرف بالأهلية أو ظن باشتهاره بالعلم والعدالة وانتصابه والناس مستفتون ولو قاضيًا، وقيل: لا يفتى قاض فى المعاملات.

(ش): القائلون بوجوب الاستفتاء اتفقوا على جواز استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو ظن باشتهاره بذلك، أو رآه منتصبًا للفتوى والناس مستفتون معظمون له، ولا يجوز له استفتاء من لم يغلب على ظنه أهليته، وإنما وجب عليه ذلك؛ ولأنه بمنزلة نظر المجتهد فى الأمارات، ومن كان أهل الفتوى وهو قاض فهو كغيره على الصحيح، وقيل: له أن يفتى فى العبادات وغيرها مما لا يتعلق بالأحكام، وفى الأحكام وجهان، وقال ابن المنذر: يكره فتواه فى الأحكام دون غيرها.

(م): لا المجهول.

(ش): اختلفوا فى جواز استفتاء من لا يعرفه المستفتى بعلم ولا جهالة، ولا بفسق ولا عدالة، والمختار عدم جوازه، بل ربما يجب القطع به، قال الهندى: والخلاف فيه فى غاية البعد لو صح الخلاف؛ لأن العلماء وإن اختلفوا فى قبول المجهول حاله فى الرواية والشهادة، فلوجود ما يقتضى المنع من الفسق ظاهرًا، وهو الإسلام الوازع عن الفسق والمعصية، وليس يوجد فى مجهول الحال ما يقتضى حصول العلم ظاهرًا، ولا سيما العلم الذى يحصل به رتبة الإفتاء، كيف واحتمال العامية راجح على احتمال العالمية، لكون

العامية أصلاً وهى أغلب أيضًا، بخلاف العالمية، فإنها على خلاف الأصل، وهى قليلة، وعند هذا أظهر أنه لو تردد فى عدالته دون علمه فربما يتجه الخلاف فى جواز الاستفتاء منه، وأنه لا يجوز قياس المجهول علمه على المجهول عدالته لظهور الفارق.

(م): والأصح وجوب البحث عن علمه والاكتفاء بظاهر العدالة وبخبر الواحد.

(ش): إذا لم يعرف علمه وجب البحث عنه بسؤال الناس، وقيل: لا يجب ويكفى الاستفاضة بين الناس، وهو الراجح فى الروضة، ونقله عن الأصحاب، وإن لم يعرف عدالته، قال الرافعى: ذكر الغزالى فيه احتمالين:

أحدهما: أن الحكم كذلك.

وأشبههما: الاكتفاء؛ لأن الغالب من حال العلماء العدالة بخلاف البحث عن العلم فليس الغالب من الناس العلم، قال النووى: هذان الاحتمالان وجهان ذكرهما غيره، وهما فى المستور فهو: الذى ظاهره العدالة: ولم يختبر باطنه، وإذا وجب البحث؛ فذكر الغزالى أيضًا احتمالين فى أنه يفتقر إلى عهد التواتر، أم يكفى إخبار عدل أو عدلين، أصحهما الثانى؛ قال النووى : والمنقول خلافهما.

فالذى قاله الأصحاب: إنه يجوز استفتاء من استقامت أهليته، وقيل: لا يكفى للاستفاضة، ولا التواتر بل إنما يعتمد قوله أهل الفتوى؛ لأن الاستفاضة والشهرة من العوام لا وثوق بها فقد يكون أصلها تلبيسًا، وأما التواتر فلا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلوم محسوس، والصحيح الأول؛ لأن إقدامه عليها إخبار منه بأهليته؛ لأن الصورة فيمن يوثق بدينه، وقال الشيخ أبو إسحاق: يقبل فى أهليته خبر عدل واحد.

قال النووى: وهذا محمول على من عنده معرفة يميز بها المتلبس من غيره، ولا يعتمد فى ذلك خبر آحاد العامة لكثرة ما يتطرق إليه من التلبيس فى ذلك.

(م): وللعامى سؤاله عن مأخذه استرشادًا، ثم عليه بيانه إن لم يكن خفيًّا.

(ش): قال ابن السمعانى: للعامى أن يطالب العالم بدليل الجواز لأجل احتياطه لنفسه، ويلزم العالم أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعًا به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه إن لم يكن مقطوعًا به؛ لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه فهم العامى.

(م): مسألة: يجوز للقادر على التفريع والترجيح، وإن لم يكن مجتهدًا، الإفتاء لمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده، وثالثها: عند عدم المجتهد، ورابعها: وإن لم يكن قادرًا لأنه ناقل.

(ش): لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق مراتب.

أحدها: أن يصل إلى رتبة الاجتهاد المقيد فيستقل بتقرير مذهب إمام معين كما هى صفة أصحاب الوجوه فيجوز الإفتاء قطعًا.

ثانيها: من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس، حافظ للمذهب، قادر على التفريع والترجيح هل له الإفتاء فى ذلك المذهب؟ فيه أقوال: أصحها: يجوز. والثانى: المنع، والثالث: عند عدم المجتهد، والرابع: يجوز مطلقًا، وإن لم يكن قادرًا على التفريع والترجيح؛ لأنه ناقل، أما العامى إذا عرف حكم حادثة بدليل؛ فليس له الفتيا بها، وقيل: يجوز، وقيل: إن كان نقليًّا جاز، وإلا فلا، وقيل: إن كان دليلها من الكتاب والسنة جاز، وإلا فلا.

(م): ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافًا للحنابلة مطلقًا، ولابن دقيق العيد: ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد، والمختار: لم يثبت وقوعه.

(ش): المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلو عصر من الأعصار عن الذى يمكن تفويض الفتوى إليه، سواء كان مجتهدًا مطلقًا أم مجتهدًا فى مذهب المجتهد؛ لقوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا[1]»، ومنع منه الحنابلة محتجين بقوله: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله[2]».

وأجيب: بأنه لا يدل على نفى الجواز، بل لو دل فإنما يدل على عدم الوقوع، واختار الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد فى «شرح العنوان» مذهب الحنابلة، لكن إلى الحد الذى ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا فى آخر الزمان، وقال فى خطبة (شرح الإلمام): والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة والأمة الشريفة لابد فيها من سالك إلى الحق على وضح الحجة إلى أن قال: أمر الله فى أشراط الساعة الكبرى، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى، ومراده بالأشراط الكبرى طلوع الشمس من مغربها مثلاً ونحوه، وقد يوجه ما اختاره من أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد؛ لئلا يكون اجتماع الأمة على ترك الاجتهاد الذى هو فرض على الكفاية، وله أن يحمل الحديث السابق «حتى إذا لم يبق» على ما قبل ذلك.

---

(١) حديث: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا... إلخ»، أخرجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، رضى الله عنهم، البخارى فى صحيحه (١/٥٠)، ومسلم فى صحيحه (٤/٢٠٥٨)، وقوله ﷺ: «إن الله» ليست بالأصل.

(٢) فى الأصل «الله أمر» وهو خطأ وأثبت الصحيح. وقد سبق تخريج الحديث.

وقال والده العلامة مجد الدين فى كتابه (تلقيح الأفهام) عن المجتهد فى هذه الأعصار: وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد، بل إعراض الناس فى اشتغالهم عن الطريق المفضية إلى ذلك.

واعلم: أن هذا الذي نقله عن ابن دقيق العيد قد أشار إليه إمام الحرمين في باب الإجماع من «البرهان» لما تكلم عن انحطاط علماء العصر عن مبلغ التواتر، فقال: والذي نرتضيه وهو الحق أنه يجوز انحطاطهم بل يجوز شغور الزمان عن العلماء وتعطيل الشريعة وإنهاء الأمر إلى الفترة، وهذا نستقصيه في كتاب الفتوى إن شاء الله تعالى. انتهى وهكذا قال ابن برهان في «الأوسط» هناك: إن كلام الخصم يقتضي أن فتور الشريعة لا يجوز وهذا محال؛ لأن صاحب الشرع قد أخبر بفتور الشريعة واندراس أعلامها، فقال: «لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول لا إله إلا الله[١]» وقال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا وإنما يقبضه بقبض العلماء[٢]» والمختار عند المصنف: أنه يجوز لكن لم يقع، وأدلة الحنابلة تدل على عدم الوقوع[٣].

(م): وإذا عمل العامى بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه، وقيل: يلزمه العمل بمجرد الإفتاء، وقيل: بالشروع فى العمل، وقيل: إن التزمه، وقال ابن السمعانى: إن وقع فى نفسه صحته. وقال ابن الصلاح: إن لم يوجد مفت آخر، فإن وجد تخير بينهما.

(ش): إذا عمل العامى بقول بمجتهد فى حادثة فليس له الرجوع عنه إلى فتوى غيره فى تلك الحادثة بعينها بالإجماع، نقله ابن الحاجب والهندى وغيرهما، وأما قبل العمل؛ فقيل: يلزمه بمجرد الإفتاء؛ لأنه فى حقه كالدليل بالنسبة إلى المجتهد، وقيل: يلزمه إذا أخذ فى العمل وهو احتمال لابن السمعانى، وقيل: لا يلزمه العمل به إلا بالتزامه، وقيل:

(١) رواه بهذا اللفظ الحاكم في المستدرك، ك الفتن والملاحم، باب بعض أشراط الساعة، ورواه مسلم فى صحيحه (١/١٣١)، وأحمد فى المسند (٣/١٠٧) كلهم عن أنس رضى الله عنه بألفاظ متقاربة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) قال الشوكاني: ليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون، ولا هى بأول مقالة باطلة قالها المقصرون، ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب وبالسنة.
انظر: إرشاد الفحول (ص٢٥٤).

يلزمه إذا وقع فى نفسه وحقيقته حكاه ابن السمعانى، وقال فى الآخر: إنه أقوى الأوجه.

وقال ابن الصلاح: الذى تقتضيه القواعد أنه إن لم يجد سواه تعين عليه الأخذ بفتياه، ولا يتوقف ذلك على التزامه ولا سكون نفسه إلى حجيته، وإن وجد فإن استبان أن الذى أفتاه هو الأعلم الأوثق؛ لزمه بناء على تقليد الأفضل، وإن لم يتبين لم يلزمه، وقال النووى فى الروضة: المختار ما نقله الخطيب وغيره إن لم يكن هناك مفت آخر لزمه بمجرد فتواه وإن لم تسكن نفسه.

وإن كان هناك آخر لم يلزمه بمجرد إفتائه، إذ له أن يسأل غيره وحينئذ فقد يخالفه فيجيء فيه الخلاف السابق فى اختلاف المفتين.

(م): والأصح جوازه فى حكم آخر.

(ش): إذا منعناه من تقليد غيره فى تلك الحادثة، فهل يجوز له أن يقلد غيره فى وقائع أخرى؟ فمنهم من منعه مطلقًا ومنهم من جوزه مطلقًا، وفى «المختصر»: أنه المختار، ومنهم من فصل بين عصر الصحابة والتابعين، وبين عصر الأئمة الذين تقررت فيهم المذاهب، يجوز فى الأول دون الثانى، وإليه ميل إمام الحرمين.

(م): وأنه يجب التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويًا، ثم ينبغى السعى فى اعتقاده أرجح.

(ش): هل يجب على العامى أن ينتحل مذهبًا معينًا ابتداء، وإن لم يوجد منه تقليد لأحد؟ فيه وجهان حكاهما ابن برهان.

أحدهما: لا، فعلى هذا هل له تقليد من شاء أو يبحث عن أشد المذاهب؟ فيه وجهان، كالبحث عن الأهلية.

والثانى: وبه قطع الكيا أن يجب عليه، فعلى هذا يلزمه أن يختار مذهبًا يقلده فى كل شيء وليس له التمذهب بمجرد التشهى؛ قال النووى، رحمه الله تعالى: هذا كلام الأصحاب والذى يقتضيه الدليل أنه لا يلزمه التمذهب بمذهب، بل يستفتى من شاء لكم من غير تلقط الرخص، ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه.

وقال الهندى: الخلاف فى المسألة السابقة يجرى هنا لكن بالترتيب، فإن قلنا فى الأول: لا يجب عليه تقليده؛ فلأن لا يجب عليه تقليد مذهب معين ابتداء بطريق أولى، وإن قلنا هناك يجب تقليده فهاهنا وجهان، وهذا يعكس على المصنف؛ فإنه صحح فى الأول الجواز، وهاهنا الوجوب، وقوله: ثم ينبغى السعى فى اعتقاد أنه أرجح، أى: من

حيث الاحتمال، وهذا لا يخالف قوله فيما سبق، ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح؛ لأن الانبغاء ليس على سبيل الوجوب.

(م): ثم فى خروجه عنه، أقوال ثالثها: لا يجوز فى بعض المسائل.

(ش): إذا التزم مذهباً معيناً فهل يمتنع الخروج عنه؟ اختلفوا فيه؛ فمنهم من جوزه وهو الأصح فى الرافعى؛ بناء على أن التزامه بمذهب معين غير ملزم فلا يلزمه ذلك، ومنهم من منع؛ لأنه لما التزم مذهبًا معينًا صار لازما له؛ كما لو التزم مذهبه فى حكم واقعة، ومنهم من قال: إنه كالعامى الذى لم يلتزم مذهبًا معينًا، فكل مسألة عمل فيها بقول إمام ليس له تقليد غيره، وكل مسألة لم يعمل فيها بقوله، فلا مانع فيها من تقليد غيره.

(م): أنه يمتنع تتبع الرخص، وخالف أبو إسحاق المروزى.

(ش): حيث جوزنا له الخروج عنه، فشرطه أن لا يتتبع الرخص بأن يختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه، وإلا فيمتنع قطعًا، وقال بعض المحتاطين: من بلى بوسواس، أو شك، أو قنوط، أو يأس؛ فالأولى أخذه بالأخف والرخص؛ لئلا يزداد ما به، ويخرج عن الشرع، ومن كان قليل الدين كثير التساهل أخذ بالأثقل والعزيمة، لئلا يزداد ما به فيخرج إلى الإباحة، وكلام المصنف يقتضى أن أبا إسحاق يجوز تتبع الرخص وهو ممنوع، فقد رأيت فى «فتاوى الحناطى»: من تتبع الرخص قال أبو إسحاق المرزوى: يفسق، وقال ابن أبى هريرة: لا يفسق هكذا حكاه عنه الرافعى فى الأقضية.

(م): مسألة: اختلف فى التقليد فى أصول الدين، وقيل: النظر فيه حرام. وعن الأشعرى: لا يصح إيمان المقلد، وقال القشيرى: مكذوب عليه، والتحقيق: إن كان آخذًا بقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم فلا يكفى وإن كان جزمًا فيكفى، خلافًا لأبى هاشم.

(ش): لما أنهى علمى لا على الباحث[1]، المتعلقة بأصول الفقه وما يتبعها من علم النحو، والبيان، والجدل، شرع فى المباحث المتعلقة بالعقائد وهى أصول الدين، وقسمها إلى ما هو علمى وعملى، أى: يجب اعتقاده ولا تصح العقيدة إلا به، ومنها ما هو علمى لا عملى، أى: لا يجب معرفته فى العقائد، وإنما هو من رياضات العلم، ولقد أحسن فى التمييز بينهما، وذكر فى الثانى جملة من علم الحكمة والطبيعة، وجميع المسائل الاعتقادية تنقسم إلى مسائل المبدأ، ومسائل المعاد، ففى الأولى: يتبين العلم بالصانع، تعالى، وصفاته

---

(١) كذا بالأصل، والعبارة فيها اضطراب، ولعل الصواب «لما أنهى علمى من المباحث».

وأفعاله، وأسمائه، وفى الثانية: يتبين العلم بالحشر، والنشر، والصـراط، والميزان، وسـائر أحوال الآخرة، فنقول: أصول الدين: علم يبحث فيه عن ذات الله، تعالى، وما يجب لـه ويمتنع من الصفات وأحوال الممكنات والمبدأ والمعاد على قـانون الإسـلام، ويسـمى علـم الكلام[1]؛ لأن أول مسألة دارت فيه مسألة الكلام، وقـد اختلـف فـى التقليـد فيـه علـى مذاهب:

(١) علم الكلام: المسمى بأصول الدين، هو خلط من الفلسفة الجاهلية بالعقيدة الإسلامية صنـع منـه ما سمى فى عصرنـا هـذا بالفلسـفة الإسـلامية، وهـو أحـد مبـاحث الفلسـفة الجاهليـة المسـمى بالميتافيزيقا، وهى تقوم بدراسة طبيعة الحقيقة النهائيـة، ويطلـق عليهـا مـا وراء الطبيعـة، وتقـوم بدراسة الطبيعة أو ما فوقها، أو بمعنى آخر دراسة الإلهيات، فجاءت بمصطلحات مبتدعة مخالفـة لطريقة الكتاب والسنة التى هى طريقة السلف.
ومن مصطلحاتها: الجوهر، والعرض، والواجب، والجهة، وغير ذلك، وقد تسبب هذا العلم فـى اضطهاد علماء أهل السنة والجماعة ومحاربتهم وظهور أهل البدعة، وتسبب فى إفساد كثيرٍ مـن العقول وإبعادها عن الكتاب والسنة بحجة إثبات وحدانيـة اللـه، يقـول السـتاذ سـيد قطـب فـى كتابه خصائص التصور الإسلامى ومقوماته (ص١٠، ١١)، فغاية علم الكلام: إثبـات وحدانيـة الخالق وأنه لا شريك له ويظن المتكلمون أن هذا هو المراد بـ«لا إله إلا الله» بينما المراد منها غير ذلك.
ثم أن علم الكلام يسعى لتحقيق المعرفة فى الوقت الذى نجـد فيـه الطريقـة القرآنيـة تهـدف إلى الحركة من وراء المعرفة فتحـول تلـك المعرفـة إلى قـوة دافعـة لتحقـق مدلولهـا فـى عـالم الواقـع وتستجيش الضمير الإنسانى يحقق وجوده فـى الأرض حسـب الخطـة التـى رسـمها لـه التصـور الربانى، وحينئذ ترجع البشرية إلى ربها، وتحيا حياة كريمة رفيعة تتفق مع الكرامة التى كتبها الله للإنسان. انتهى بتصرف.
ولقد زالت أقدام كثير ممن خاضوا فى هذا العلم وقالوا: ما تنكره الشرائع والعقـول، وقـد بينـوا هذا بعد توبتهم وندمهم.
قال الشوكانى فى الرسائل السلفية: ولقد تعجرف بعض علمـاء الكـلام بمـا ينكـره عليـه جميـع الإعلام فأقسم بالله أن الله لا يعلم من نفسه غير ما يعلمه هذا المتعجرف، فيا للـه هـذا الإقـدام الفظيع والتجارى الشنيع، وأنا أقسم بالله أنه قد حنث فى قسمه وباء بإثمه، وخالف قـول من أقسم به فى محكم كتابه ﴿ولا يحيطون به علما﴾، ثم قال الشوكانى: ومن أعظـم الأدلـة الدالـة على حظر النظر فى كثير من مسائل الكلام أنـك لا تـرى رجـلاً أفـرغ فيـه وسـعه وطـول فـى تحقيقه باعه إلا رأيته عند بلوغ النهاية والوصول إلى ما هو فيه من الغاية يقرع على ما اتفق فـى تحصيله سن الندامة ويرجع على نفسه فى غالب الأحوال بالملامة ويتمنى دين العجائز ويفر مـن تلك الهزائز، كما وقع من الجوينى والرازى، وابن أبى الحديد، والسهروردى، والغزالى وأمثالهم ممن لا يأتى عليه الحصر، فإن كلماتهم نظما ونثرا فى الندامة على ما جنـوا بـه علـى أنفسـهم=

أحدها: وهو قول الجمهور: المنع؛ للإجماع على وجوب المعرفة، ولقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾ [محمد: ١٩]، فأمر بالعلم بالوحدانية، والتقليد لا يفيد العلم، وقد ذم الله تعالى التقليد فى الأصول، وحث عليه فى الفروع، فقال فى الأصول: ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون**﴾ [الزخرف: ٢٣]، وحث على السؤال فى الفروع، بقوله تعالى: ﴿**فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ [النحل: ٤٣]، [الأنبياء: ٧]،[1][2].

والثانى: الجواز، ونقل عن العنبرى وغيره؛ لإجماع السلف على قبول كلمتى الشهادة من الناطق بها، ولم يقل أحد لهم نظرت أو تبصرت بدليل؟.

=مدونة فى مؤلفات الثقات. انتهى.

(١) قلت: إبطال التقليد فى الأصول وغيرها بمثل قوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله إنا أطعنا سادتنا وكبرائنا فأضلونا السبيلا﴾، إلى غير ذلك، لا يصح الاستدلال به على التقليد الذى سبق معناه؛ لأن من ذكروا فى الآيات قلدوا آباءهم وأحبارهم وغيرهم، فى اعتقادات غير مطابقة وصدقوهم فى شرائع غير ثابتة، وقلدوا ما لم تقوم بهم حجة، وهو معنى ذكره بعض العلماء فى التقليد المذموم المنهى عنه مطلقًا، وهو قبول رأى من لا تقوم به حجة بلا حجة، لهذا ذمهم الله سبحانه وتعالى، والمقلد فى الإسلام يختلف عن المقلد الذى اتخذ الأحبار، والرهبان أرباب.

فالمسلم يسأل عن حكم الله فيقلد العالم فى حكم الله، ولا يسأل عن الحجة لعدم استيعابه لها فيكون معنى التقليد هنا، هو العمل بقول الغير من غير حجة؛ لأن قول المجتهد حجة فى حق العامى، وعلى هذا فإن العامى يقلده وهو مطمئن القلب، ولو علم أن رأيه عن محض هوى، وليس حكم الله ما قلده، أما من ذموا فى الآيات فلأنهم قلدوا آراء وشرائع الأحبار والرهبان الصادرة عن هوى محض ما أنزل الله بها من سلطان، يبين ذلك ما قاله النبى ﷺ لعدى بن حاتم: «ألم يحلوا لكم ويحرموا عليكم، قال: بلى، قال: فتلك عبادتكم إياهم»، فسمى الطاعة عبادة؛ لأن التشريع والحلال والحرام ليس لأحد إلا الله سبحانه وتعالى، فعلم بذلك أن الله ذم هؤلاء؛ لأنهم قلدوا فى اعتقاد غير مطابق وصدقوهم فى غير ثابت. انتهى من (المداخل الأصولية للاستنباط من السنة النبوية) مخطوط لنا.

(٢) قوله: «وحث على السؤال فى الفروع بقوله تعالى: ﴿فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، ليست خاصة بالفروع دون الأصول هذا على تسليم أنها واردة فى عموم السؤال، وليس الأمر كذلك بل هى واردة فى أمر خاص، وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال سبحانه: ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر﴾. انتهى.

والثالث: يجب التقليد وأن النظر والبحث فيه حرام، والقائل بها المذهب طائفتان: طائفة ينفون النظر ويقولون: إذا كان المطلوب فى هذا العلم، والنظر لا يفضى إليه فالاشتغال به حرام، وطائفة يعترفون بالنظر ولكن يقولون: ربما أوقع النظر فى هذا العلم فى الشبه فيكون ذلك سبب الضلال، وقد زل بسببه طائفة من العقلاء، فتحريم الاشتغال به لأجل ذلك، وقد يتوهم أن هذا مذهب الشافعى، وغيره من السلف، لنهيهم عن علم الكلام والاشتغال به، ولا شك أن منعهم منه ليس هو؛ لأنه ممنوع مطلقًا، كيف وقد قطع أصحابه بأنه من فروض الكفايات؟ وإنما منعوا منه لمن لا يكون له قدم صدق فى مسائل التحقيق فيؤدى إلى الارتياب والشك والكفر.

وذكر البيهقى فى «شعب الإيمان» هذا قال: وكيف يكون الذى يتوصل به إلى معرفة الله، تعالى، وعلم صفاته ومعرفة رسله، والفرق بين النبى الصادق والمتنبى مذمومًا، أو مرغوبًا عنه؟ ولكنهم لإشفاقهم على الضعفة أن يبلغوا ما يريدون منه فيضلوا، نهوا عن الاشتغال به، وقد بسط الحليمى الكلام على تعلمه إعدادًا لأعداء الله تعالى.

وقال غيره: إن القصد من هذا الخلاف، أن الواجب هل هو من فروض الأعيان، فلا يجزئ العوام صحيح الاعتقاد بالتقليد ، أو من فروض الكفايات إذا قام به العلماء سقط عن غيرهم؟ وهو الصحيح كسائر علوم الشريعة، ونقل عن الأشعرى: أن إيمان المقلد لا يصح وأنه يقول بتكفير العوام، وأنكره الأستاذ أبو القاسم القشيرى، وقال: هذا كذب وزور من تلبيسات الكرامية على العوام فإنهم يقولون: الإيمان الإقرار المجرد، ومن لا يقول: الإيمان: الإقرار؛ انسد عليه طريق التمييز بين المؤمن والكافر؛ لأنه إنما فرق بينهما بالإقرار.

وعند الأشعرى: الإيمان: هو التصديق، والظن بجميع عوام المسلمين أنهم يصدقون الله تعالى، فى أخباره، فأما ما ينطوى عليه العقائد فالله تعالى، أعلم به، انتهى.

وقال غيره من أئمتنا: لو صح عنه فإنما أراد به من اختلج فى قلبه شىء من صدق السمعيات القطعية من حدوث العالم، أو الحشر، أو النبوة، وجب أن يجتهد فى إزالته بالدليل العقلى، فإن بقى على ذلك لم يصح إيمانه.

وقال الأستاذ أبو منصور فى المقنع: أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى، وأنهم حشو الجنة للأخبار والإجماع فيه، لكن منهم من قال: لابد من نظر عقلى فى العقائد، وقد حصل لهم منه القدر الكافى، فإن فطرتهم جبلت على توحيد

الصانع وقدمه، وحدوث الموجودات، وإن عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة على زائد لا يلزمهم.

وكذا نقل الكيا فى تعليقه إجماع الأصحاب على أنهم مؤمنون، وإنما الخلاف فى أنهم عارفون بالأدلة، وإنما قصرت عباراتهم عن أدائها، أو أنهم مؤمنون غير عالمين، فإن العلم معرفة المعلوم على وجه لا يمكن الانفكاك عنه، وإذا جرت شبهة لا يرتاع لها، وهذا منتف فى حقهم، وإن قيل: كيف يكونون مؤمنين غير عارفين؟ قلنا: لأن الله لم يوجب عليهم غير هذا القدر، فإن النبى ﷺ، كان يكتفى من الأعراب بالتصديق مع العلم بقصورهم عن معرفة النظر والأدلة.

قلت: وفى صحيح مسلم عن معاوية بن الحكم فى الأمة السوداء التى أراد عتقها وسأل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، عن ذلك؛ فقال: «ائتنى بها فجاءت فقال لها: «أين الله؟» فقالت: فى السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها فإنها مؤمنة[(١)]».

وهذا دليل على الاكتفاء بالشهادتين فى صحة العقد، وإن لم يكن عن نظر واستدلال، بل اكتفى بما فطرت عليه، فإنه عليه الصلاة والسلام، لم يسألها من أين علمت ذلك؟ قال النووى فى شرحه: وهذا هو الصحيح الذى عليه الجمهور، وكذلك قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله[(٢)]».

ولم يقل: حتى يستدلوا أو ينظروا، وإنما يقع النظر بعد النطق بالشهادتين، وقال ابن عبد السلام فى قواعده، وقد ذكر ما يجب من معرفة الله: اعتقاد ذلك واجب فى حق العامة، وهو قائم مقام العلم فى حق الخاصة لما فى تكليفهم ذلك من المشقة الظاهرة للعامة.

وقال صاحب «الصحائف[(٣)]»: من اعتقد أركان الدين تقليدًا فإن اعتقد مع ذلك جواز شبهة فهو كافر، ومن لم يعتقد ذلك فاختلفوا فيه، فقيل: مؤمن وإن كان عاصيًا

---

(١) حديث معاوية بن الحكم السُّلَمِىِّ أخرجه مسلم فى صحيحه (١/٣٨١، ٣٨٢)، وفى الأصل «معاوية بن حكيم» وهو خطأ.

(٢) الحديث متواتر رواه عن خمسة عشر صحابيًا رضى الله عنهم: البخارى فى صحيحه (٢/٥٠٧)، ومسلم فى صحيحه (١/٥١)، وأبو داود فى سننه (٢/٦٣).

(٣) هو: محمد بن أشرف الحسين السمرقندى شمس الدين، حكيم، مهندس، عالم بالمنطق، والفلك وغير ذلك، اختلف فى وفاته إختلافًا بعيدًا، فقيل فى حدود سنة ٦٠٠هـ، وقيل: بعد سنة ٦٩٠هـ.

بترك النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة أدلة قواعد الدين، وهو مذهب الأئمة الأربعة والأوزاعى والثورى وكثير من المتكلمين، وقيل: لا يستحق اسم المؤمن إلا بعد عرفان الأدلة، وهو مذهب الأشعرى، انتهى.

وما ذكره المصنف من التحقيق هو تنقيح مناط الخلاف السابق، وحاصله: أن التقليد يطلق تارة، بمعنى قبول قول الغير بلا حجة، وتارة بمعنى: الاعتقاد الجازم لا لموجب، فالتقليد بالمعنى الأول: قد يكون ظنًا أو وهمًا كما فى تقليد إمام فى فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق فى خلافه، ولا شك أن هذا لا يكفى فى الإيمان عند الأشعرى، وسائر الموحدين، وينزل عليه مقصود الأشعرى إيمان مقلد لا يصح أن يثبت عنه، وأما التقليد للمعنى الثانى، فلم يقل أحد من الأئمة إنه لا يكفى فى الإيمان إلا أبو هاشم من المعتزلة، كذا حكاه المصنف عن والده.

وكذا نقله الآمدى فى «الأبكار»؛ فقال: وصار أبو هاشم إلى أن من لا يعرف الله تعالى، بالدليل فهو كافر؛ لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر، وأصحابنا يجمعون على خلافه، وإنما اختلفوا فيما إذا كان الاعتقاد موافقًا للمعتقد من غير دليل ولا شبهة، فمنهم من قال: إن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب[1]، ومنهم من اكتفى بمجرد

=من مصنفاته: قسطاس الميزان فى المنطق، أشكال التأسيس فى الهندسة، والصحائف الإلهية فى الكلام، والعوارف شرح الصحائف، وغير ذلك.

انظر: الأعلام (٦/٣٩)، معجم المؤلفين (٩/٦٣)، كشف الظنون (٢/١٠٧٥).

(١) قلت: وقد أنكر كثير من العلماء المحققين تلك المقالات الشنيعة من تكفير أو تفسيق وتأثيم من لم يعرف الله بالدليل والنظر والاستدلال، قال الشوكانى: فيا لله العجب من هذه المقالة التى تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفئدة، فإنها جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس فى وسعهم ولا يطيقونه، وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، ولا قاربوها الإيمان الجملى، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ، وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العمل بذلك بأدلته.

ثم قال الأستاذ أبو إسحاق: بعد كلام، ومن أحسن الله إليه وأنعم الله عليه بالاعتقاد الصافى من الشبهة والشكوك فقد أنعم الله عليه بأكمل أنواع النعم وأجلها حين لم يكله إلى النظر والاستدلال لا سيما العوام فإن كثيرًا منهم تجده فى صيانة اعتقاده أكثر ممن يشاهد ذلك بالأدلة. انتهى.

قال الشوكانى: ومن أمعن النظر فى أحوال العوام وجدها صحيحًا فإن كثيرًا منهم نجد الإيمان فى صدره كالجبال الرواسى، ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام المشتغلين به الخائضين فى معقولاته التى يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص إيمانه وتنتقض عروة فإن أدركته الألطاف=

الاعتقاد الموافق للمعتقد وإن لم يكن عن دليل وسماه علمًا، وعلى هذا فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر.

ثم قال المصنف: إن الإنسان إذا مضى عليه زمن لابد أن يحصل عنده دليل، وإن لم يكن على طريقة أهل الجدل، فإن فرض تصحيح جازم ولا دليل عنده فهو الذى ينكره أبو هاشم، ولعله المنسوب للأشعرى، والصحيح أنه ليس بكافر، وأن الأشعرى لم يقل بذلك(١)، نعم اختلف أهل السنة فى عصيانه والأصح عند أبى حنيفة أنه مطيع، وعند آخرين أنه عاص، وهو الخلاف فى وجوب النظر، وأقول من منع التقليد، وأوجب كالاستدلال لم يرد التعمق فى طرق المتكلمين بل اكتفى بما لا يكاد يخلو عنه من نشأ بين أظهر المسلمين الاستدلال بالمصنوع على الصانع.

ويحكى عن بعض الأعراب أنه قيل له: بما عرفت ربك؟، فقال: البعر يدل على البعير وآثار الخطا يدل على المسير، فهيكل علوى وجوهر سفلى لم لا يدلان على العليم الخبير؟ وهذا هو الموافق لطريقة السلف، فكل من وجد فى نفسه إيمانًا جازمًا بما ذكرناه، وكان صدره منشرحًا، وقلبه مطمئنًا؛ كفاه ذلك فى استحقاق اسم الإيمان سواء اتضحت له الطرق التى حصل له ذلك بها أم لا، أحسن التعبير عنها أم لا، فإن قيل: كيف يمكن حصول الإيمان الجازم لمن لا يعرف الدليل؟ قيل: إذا حصل فى الذهن مقدمات ضرورية وتآلفت من غير قصد تآلفًا صحيحًا أنتجت العلم وإن كان العالم بالنتيجة لو سئل عنها كيف حصلت له؟ ما اهتدى لذلك، ألا ترى أن من تواتر عنده شىء حتى أورث له العلم به يجد نفسه عالمًا به، وإن كان لا يستحضر أفراد المخبرين له ولا أخبارهم كما نجد أنفسنا عالمين بالأمم السالفة، ولا نستحضر السبب الذى علمنا به ذلك، وبهذا يتضح كون الصحابة، رضى الله عنهم، لم ينقل عنهم اعتناء بهذه القوانين، مع الاتفاق على أنهم أقوى الخلق بعد النبيين إيمانًا، والله، تعالى، يغنينا عن عقائدنا بأنواره، ويكشف حجاب قلوبنا عن حقائق أسراره.

فائدة: قال ابن عبد السلام فى القواعد: إذا بلغ المكلف وليس له اعتقاد صحيح لزمه النظر بحسب الإمكان فإن مات قبل إمكان النظر من غير تقصير فلا معصية ولا عذاب،

=الربانية نجا وإلا هلك. انتهى بتصرف من إرشاد الفحول (ص٢٦٦).

(١) وقد أنكر القشيرى، والشيخ أبو محمد الجوينى وغيرهما من المحققين صحة هذه الرواية عن أبى الحسن الأشعرى. انتهى.

وإن أخر النظر فمات قبل مضى زمان يسع مثله للنظر فهو عاص بالتأخير، وهل يعذب كافر؟ فيه نظر واحتمال[1].

(م): فليجزم عقده بأن العالم محدث.

(ش): العالم بفتح اللام هل هو مشتق من العلم أو العلامة؟ لأنه علامة على وجود صانعه، قولان: ينبنى عليهما أن العالم يعم جميع الكائنات أو يختص بذوى العلم منه، والأصح عمومه، قال ابن أبى الربيع[2]: وكونه من العلامة أقوى؛ لأن اسمه يكون مأخوذًا من صفته، وإذا أخذ من العلم يكون اسمه مأخوذ من صفة غيره وهو العلم الحاصل عن النظر فيه. انتهى. وهو عند المتكلمين كل موجود سوى الله، ومنهم من قال: سوى الله وصفاته.

والأول يقول: لا يحتاج إلى هذا فإن إطلاق اسم الله، تعالى، اسم له بجميع صفاته قاله إلكيا، وكذا قال الآمدى: الصفات الوجودية لله، تعالى، خارجة من قولنا: كل موجود سوى الله، تعالى، فإن الصفات ليست غير الله على ما تقرر عند الأشعرى، وللمتكلمين

---

(١) قال ابن السمعانى: لو عرضت عليهم، أى العامة، تلك الأحكام لم يفهموها وإنما غاية العامى أن يتلقن ما يريد أن يعتقده، ويلقى به ربه من علماء يتبعهم فى ذلك ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والأدغال، ثم يعض عليها بالنواجذ، فلا يحول، ولا يزول لو قطع إربًا فهنيئًا لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام، والورطات التى توغلوها حتى أدت بهم إلى المهاوى والمهالك، ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متحيزين، ولا يوجد فيهم متورع عفيف إلا القليل فإنهم أعرضوا عن ورع الألسنة وأرسلوها فى صفات الله بجرأة، وعدم مهابة وحرمة، وقال: وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أداهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع، وهذا هو الخطة الشنعاء والداء العضال، وإذا كان السواد الأعظم، هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الإسلام ولعله لا يوجد فى البلدة الواحدة التى تجمع المائة الألف من يقوم بالشرائط التى يعتبرونها إلا العدد الشاذ الشارد النادر، ولعله لا يبلغ عدد العشرة. انتهى بتصرف من إرشاد الفحول (ص٢٦٧).

(٢) هو: محمد بن سليمان المعافرى الشاطبى، ويعرف بابن أبى الربيع أبو عبد الله، قرأ على محمد ابن سعادة الشاطبى والواسطى، وسمع الحديث عليه، ولد سنة ٥٨٥هـ، وتوفى بالأسكندرية سنة ٦٧٢هـ، مقرئ، مفسر، محدث.
من مصنفاته: اللمعة الجامعة فى العلوم النافعة فى تفسير القرآن، المسلك القريب فى ترتيب الغريب فى الحديث.
انظر: معجم المؤلفين (١٠/٥٥).

فى بيان أنواع العالم تقسيم إجمالى: وهو أن الموجود الممكن إما أن يكون متحيزًا أو صفة للتمحيز، أو لا متحيزًا ولا صفة للمتحيز فهذا أقسام ثلاثة.

الأول: المتحيز وهو إما أن يكون قابلاً للقسمة وهو الجسم[١]، أو لا يكون قابلاً لها، وهو الجوهر[٢] الفرد، ثم الجسم إما أن يكون من الأجسام العلوية وهى الأفلاك الكواكب، وما ثبت بالشرع كالعرش والكرسى وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة، وإما أن يكون من الأجسام السفلية، وهى إما بسيطة أو مركبة، أما البسيطة فهى: العناصر الأربعة: كرة الأرض كرة الماء وكرة الهواء وكرة النار، وأما المركبة فهى: المعادن والنبات والحيوان على كثرة أقسامها.

والثانى: وهو الذى يكون صفة للمتحيز: هو الأعراض[٣] وذكروا منها ما يقرب من أربعين جنسًا.

والثالث: وهو ما ليس بمتحيز ولا صفة له، هو الأرواح، وهى إما سفلية أو علوية، والسفلية إما خيرة، وهم صالحو الجن، أو شريرة خبيثة وهم مردة الشياطين، وأما العلوية؛ فهى إما متعلقة بالأجسام وهى: الأرواح الفلكية، وأما غير متعلقة بالأجسام وهى: الأرواح المطهرة المقدسة، قالوا: فهذه إشارة إلى تقسيم موجودات العالم، ولو أن الإنسان يكتب ألف مجلد فى شرحها لما وصل إلى أول مرتبة من مراتبها، وهذا العالم

---

(١) الجسم: هو القائم بنفسه الشاغل للمكان، والأجسام ذات أطوال وعروض وأعماق وقائمة بنفسها.
انظر: الفصل لابن حزم (٥/٤٢، ٤٣، ٤٤).

(٢) الجوهر: قال ابن حزم: وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شىء سموه جوهرًا ليس جسمًا ولا عرضًا، وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل، وحد هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزئ، وحده بعض من ينتمى إليه الكلام بأنه واحد بذاته لا طول له ولا عرض ولا يتجزئ، وقالوا: أنه لا يتحرك وله مكان وأنه قائم بنفسه يحمل من كل عرض عرضًا واحدًا فقط، كاللون، والطعم والرائحة والمجسمة. انتهى انظر: المرجع السابق.

(٣) الأعراض: هى قائمة بغيرها لا بنفسها؛ لأنها عرض فى الأجسام وحدث فيها، فإن الأعراض هى الأفعال من الأكل، والشرب، والنوم، والجماع، والمشى، والضرب، ومنها: ما يدرك بالبصر، وهو اللون إذ ما لا لون له لا يدرك بالشم كالنتن، والطيب، ومنها: ما يدرك بالذوق كالحلاوة، والمرارة، والحموضة، والملوحة، ومنها: ما يدرك باللمس كالحر، والبرد، ومنها: ما يدرك بالسمع كحسن الصوت، وقبحه، وجهارته، وجفوته، ومنها: ما يدرك بالعقل كالحركة، والحمق والعقل، والعدل والجور، والجهل... إلخ. انتهى. انظر: المصدر السابق.

بجملته علويه وسفليه جواهره وأعراضه، محدث، أى: عادته وصورته، كان عدمًا فصار وجودًا وعليه إجماع أهل الملل ولم يخالف إلا الفلاسفة، ومنهم: الفارابى، وابن سينا؛ قالوا: إنه قديم عادته[١]، وصورته، وقيل: قديم المادة محدث الصورة.

وحكى الإمام فى «المطالب»، قولاً رابعًا بالوقف وعدم القطع وعزاه لجالينوس[٢]، فإنه قال فى مرض موته: اكتب عنى أنى ما عرفت أن العالم محدث أو قديم وأنى ما عرفت أن النفس هو المزاج أو شيء غيره، قال: ولهذا طعن به عليه، وقيل: إنه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف حقيقة هذه الأشياء.

وكل هذه الأقوال باطلة، وقد ضللهم المسلمون فى ذلك وكفروهم، وقالوا: من زعم أنه قديم فقد أخرجه عن كونه مخلوقًا لله تعالى[٣]، قالوا: وهذا أخبث من قول النصارى؛

---

(١) كذا بالأصل وهو خطأ، وقد تكرر من قبل، والصواب «مادته».

(٢) هو: جالينوس كلوديوس جالينوس، طبيب يونانى، كان خاتمة الأطباء الكبار المعلمين، وهو الثامن منهم، درس الفلسفة، والتشريع، وكان يقتفى أثر الفيلسوف اليونانى أبقراط، من آثاره: الأخلاق.
انظر: دائرة المعارف (٦/٢٥١).

(٣) قلت: لم يقل بقدم العالم من الفلاسفة إلا متأخريهم منهم، وهم مشاؤون، وأصحاب الرواق، وأصحاب أرسطو طاليوس، وفلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم الصائبة الذين خلطوا الحكمة بالصبوة.
أما مذاهب الحكماء القدماء أساطين الحكمة من الملطية، والسامية، والأثينية، وهى بلادهم، وهم «ماليس» المالطى، «وانكساغورس» «وانكسمانس»، «وانبذكالس»، «وفيثاغورس»، «وسقراط»، «وافلاطون»، فهؤلاء الحكماء السبعة هم أصل الحكمة بل الحكمة فى الروم وغيرهم كالعيال لهم، وتبع هؤلاء جماعة منهم: فلوطرخيس، وبقراط وديمقراطيس، والشعراء، والنساك، وكلهم استقى الحكمة من النبوات، فغيثا غورس مثلاً من أهل ساميا، وكان فى زمن سليمان عليه السلام، قد أخذ الحكمة من معدن النبوة، قال فى الألهيات: أن البارى سبحانه وتعالى واحد كالآحاد ولا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس إلى غير ذلك، وكل هؤلاء يقولون بحدوث العالم، وأن الله هو الذى أحدثه، قال تاليس: وهو أول من تفلسف فى الملطية: أن للعالم مبدعًا لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذى لا يعرف اسمه، فضلاً من هويته إلا من نحو أفاعليه وإبداعه وتكوينه الأشياء إلى غير ذلك من أقوالهم التى تدل على أن العالم محدث، هذا ولا يخفى على من عنده بصيص من نور القرآن والسنة أن لهؤلاء شحطات هى ذريعة الإلحاد، والحلول والوحدة مع ما عندهم من ظواهر التوحيد المتعكر بجاهلياتهم المسماه بالحكم، فالحمد لله الذى عفانا من هذا، وأنزل علينا الكتاب والحكمة، وأرسل لنا محمدًا ﷺ ليبين التوحيد الخالص الصافى من كل شائبة. انتهى. انظر: الملل والنحل للشهرستانى (٢/١٢٤)، (٣/٢)، وما بعدها.

لأن النصارى أخرجوا من عموم خلقه شخصًا واحدًا أو شخصين، ومن قال بقدم العالم فقد أخرج العالم العلوى والسفلى والملائكة عن كونه مخلوقًا لله تعالى، وقد برهن الأئمة على حدوثه بالبراهين القاطعة.

ومنها: أن تتغير عليه الصفات ويخرج من حال إلى حال وهو آية الحدوث، واقتفوا فى ذلك بطريقة الخليل، صلوات الله عليه، فإن الله، تعالى، سماها حجة، وأثنى عليها فاستدل بأفول الكواكب وشروقها وزوالها بعد اعتدالها على حدوثها، واستدل بحدوث الأفل على وجود المحدث، والحكم على السموات والأرض بحكم النيرات الثلاثة، وهو الحدوث طردًا للدليل فى كل ما هو مدلوله لتساويها فى علة الحدوث وهى الجسمانية، فإذا وجب القضاء بحدوث جسم من حيث إنه جسم؛ وجب القضاء بحدوث كل جسم، وهذا هو المقصود من طرد الدليل، وفى صحيح البخارى[1] عن عمران بن حصين: جاء نفر من اليمن، قالوا: يا رسول الله جئناك نتفقه فى الدين ونسألك عن أول هذا الأمر؛ فقال: «كان الله ولم يكن شىء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب فى الذكر كل شىء وخلق السموات والأرض»، وفى لفظ: «ثم خلق السموات والأرض».

قال أئمتنا: وهذا تلقين من النبى ﷺ، إياهم أصول الدين تعريف لهم حدوث العالم، ووجوده بعد أن لم يكن موجودًا وانفراد الرب بالوجود الأزلى دون ما سواه من هكذا الموجودات[2]، والعجب من الإمام الرازى فى «المطالب» حيث ضعف هذه المسألة، وقال: إن الشريعة سكتت عن الخوض فيها، وذلك أنها بلغت فى العصوبة[3] إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها، وأورد ألفاظًا من التورية[4]، تشهد بذلك وما ينبغى له ذلك فإنه لا يجوز مطالعتها فضلاً عن حكايتها لا سيما فى العقائد.

قال الحليمى: وفى الاعتراف بانقضاء العالم وفنائه اعتراف بحدوثه إذ القديم لا يفنى، وسلك الأصفهانى شارح المحصول طريقًا آخر؛ فقال: اتفق الكل على أن العالم حادث

---

(١) صحيح البخارى كتاب «بدء الخلق» باب «ما جاء فى قوله تعالى: ﴿وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ (١١٦٥/٣)»، كتاب «التوحيد» باب «كان عرشه على الماء» (١٢٦٩٩/٦) حديث (٦٩٨٢).

(٢) قوله «هكذا الموجودات» كذا بالأصل، وليس له معنى، ولعله خطأ من الناسخ، والذى يوافق المعنى «من كل الموجودات».

(٣) كذا بالأصل ولعل الصواب «الصعوبة».

(٤) كذا بالأصل ولعل الصواب «التوراة».

لكن اختلفوا فى الحدوث؛ فقال أهل الحق: المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم تقدمًا مغايرًا للتقدمات الخمسة المشهورة[(١)].

وقال الفلاسفة: المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم بالذات؛ فقد اختلف تصور الحدوث باختلاف المذهبين. انتهى.

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة معهم مبنى على مأخذين:

أحدهما: أن القديم[(٢)] لا يجوز افتقاره إلى مؤثر عندنا، فلا جرم لما اتفقنا على أن العالم مفتقر إلى المؤثر منعنا قدمه؛ لأن افتقاره من لوازم حدوثه فهو وقدمه لا يجتمعان، وعندهم لا يمنع افتقار القديم إلى المؤثر فلا جرم أثبتوا قدم العالم مع استناده إلى المؤثر.

المأخذ الثانى: أن البارى، تعالى، عند المسلمين فاعل بالاختيار؛ أى: بالإرادة وعند الفلاسفة: فاعل بالذات، وأن صدوره عنه كصدور ضوء الشمس منها فجوزوا استناد القديم إلى الفاعل، وقالوا: العالم قديم وإن كان المؤثر فيه الله.

وهذه العقيدة الفاسدة أصل لمسائل كثيرة ضلوا فيها وموهوا بها على من لا قدم له راسخ فى الإسلام نسأل الله تعالى العافية.

(م): وله صانع وهو الله الواحد.

(ش): العالم كما يدل على أنه محدث يدل على أن له محدثًا؛ لأن الحادث جائز الوجود والعدم، ولا يختص بالوجود دون العدم إلا بمخصص هو جاعله، فوجب أن

---

(١) أحدها: التقدم بالعلية، كتقدم حركة الأصبع على حركة الخاتم.

الثانى: التقدم بالطبع، كتقدم الأول على الثانى.

الثالث: التقدم بالزمان كتقدم الأب على الابن.

الرابع: التقدم بالرتبة، وهو نوعين: ١ - حسى: ويكون طبعًا كتقدم الرأس على الرقبة، أو وصفًا كتقدم الإمام على المأموم. ٢ - عقلى: ويكون طبيعيًا كتقدم الجنس على النوع، أو وضعيًا كتقدم بعض المسائل على بعض.

الخامس: التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم. انظر: لقطة العجلان (ص١٣١) وما بعدها.

(٢) قلت: لفظ القديم عند أهل السنة والجماعة المنكرين لعلم الكلام، لا يعنى «الأول الذى ليس قبله شىء»، وإن استعمله بعضهم بهذا المعنى اصطلاحًا فى علم أصول الدين، إلا أنهم يرفضونه اسم من أسماء الله الحسنى؛ لأنها توفيقية.

والقديم عند علماء الكلام «الموجود قبل كل شىء»، وعند أهل السنة لا يدل على ذلك؛ لأنه يقصد به فى اللغة العربية، «المتقدم على غيره وإن كان مسبوقًا بالعدم» كما فى قوله سبحانه (حتى عاد كالعرجون القديم). انتهى.

يكون الخلق لابد له من خالق، وإذا ثبت أن له محدثًا، فالدليل على أن الله، تعالى، الواحد هو المحدث له وهو الذى بدأ الخلق ثم يعيده، وسئل نبينا محمد ﷺ، عن بدء هذا الأمر فقال: «كان الله ولم يكن شيء غيره....»، ثم ذكر الخلق.

وقد سبق من العقل ما ثبت أن أحدنا ليس بقادر على خلق جارحة لنفسه، أو رد سمع أو بصر فى حالة كماله وتمام عقله؛ فلأن يكون فى حال كونه نطفة أو عدمها أولى فوجب أن يكون الخالق هو الله، فإن قيل: وهل فى العقل دليل على أن صانع العالم واحد؟ قيل: دلالة التمانع المشار إليها فى قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأنه لو كان للعالم صانعان لكان لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتفق على أحكام، ولكان العجز يلحقهما أو أحدهما، وذلك لأنه لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، فإما أن تنفذ إرادتهما فيتناقض لاستحالة تجزئ الفعل إن فرض الاتفاق أو لامتناع اجتماع الضدين إن فرض الاختلاف، وإما أن لا تنفذ إرادتهما فيؤدى إلى عجزهما، أو لا تنفذ إرادة أحدهما فيؤدى إلى عجزه، والإله لا يكون عاجزًا؛ لأنه يلزم منه عجز قديم إذ لا يقوم به الحوادث، والعجز القديم محال؛ لأنه يستدعى معجوزًا عنه، وإنما يتعلق العجز بالممكن لا بالمستحيل.

فائدة: اسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين فى هذا العلم ولم يرد فى الأسماء، قال والد المصنف: ولكنه قرئ شاذًا، صنعة الله، فمن اكتفى فى إطلاق الأسماء بورود الفعل اكتفى بمثل ذلك، قلت: وأين هو من قوله تعالى: ﴿**صنع الله الذى أتقن كل شيء**﴾ [النمل: ٨٨] ؟.

(م): والواحد: الشيء الذى لا ينقسم ولا يشبه بوجه.

(ش): هذا التفسير نقله إمام الحرمين عن اصطلاح الأصوليين والله، سبحانه، أحدى الذات؛ لأنه لو قبل الانقسام لقبل الزيادة والنقص وهو منزه عن ذلك. وقوله: لا ينقسم؛ أى: لا بأجزاء المقدار ولا بأجزاء الحد الإضافة، وهو أن يكون وجوده مضافًا إلى ذاته والمضاف إليه شيئان، وإنما لم يكن كذلك؛ لأن الانقسام دليل الكثرة وهو محال على الله تعالى.

واعلم: أن الوحدة تطلق فى حق الإله من ثلاثة أوجه:

أحدها: بمعنى نفى الكثرة المصححة للقسمة عن ذاته تعالى وهى تفسير الأحد الصمد.

الثاني: بمعنى نفى النظير عنه فى ذاته وصفاته كما يقال: الشمس واحد بمعنى لا نظير لها فى الوجود، ووجود نظير الرب محال.

والثالث: بمعنى أنه منفرد بالخلق والايجاد والتدبير، فلا مساهم له فى شىء من اختراع المصنوعات وتدبير المخترعات.

ومنهم: من زاد معنى آخر وهو أنه لا يشبهه شىء، قال الشيخ أبو إسحاق: وهذا الاسم حقيقة فى هذه المعانى، ومن أصحابنا من قال: إنه حقيقة فيما لا ينقسم فى نفسه ولا يتجزأ فى ذاته، وإذا قيل: واحد فى الأفعال لذاته لا شبيه له فهو على المجاز وفى خطب ابن نباتة(١): الحمد لله الواحد الذى لا تثنى له الخناصر، قال عبد اللطيف البغدادى: أى: لا يقال: واحد، فيقال بعده: اثنين فالخنصر إنما يثنى فى العدد ليثنى بعده البنصر، أى: وحدته، ليست من قبيل وحدة العدد التى يتألف منها العدد ويأتى بعدها اثنان، وقوله: ولا يشبه بوجه؛ أى: لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شىء من المخلوقات، كيف؟ وهو قديم والعالم محدث، وعلم من قوله: نفى الشبه فى كل شىء حى فى الوجود؛ لأن ما بالذات غير ما بالغرض. قال الله تعالى: ﴿**أفمن يخلق كمن لا يخلق**﴾ [النحل: ١٧].

(م): والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده.

(ش): أما كونه قديمًا فلكونه لو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، وكان حكم الثانى والثالث، وما ينتهى إليه كذلك وينساق إلى إثبات ما لا أول له من الحوادث وهو محال، وكان يستحيل وجود الخالق والمخلوق جميعًا، وإذا استحال الحدوث عليه، سبحانه، وهو ابتداء الأولية وجب الحكم بقدمه وهو نفى إبتداء الأولية عنه إذ لا واسطة بين النفى والإثبات إذا اتحدت جهتهما، وأصل هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿**الأول والآخر**﴾ [الحديد: ٣]، فبين أنه كان قبل كل ما يشار إليه بأنه محدث، وإطلاق المصنف القديم على الله، قد يتوقف فيه من لم يره فى الأسماء، وقد عده الحليمى من جملة الأسماء، وبدأ به.

وقال: لم يرد فى الكتاب نصًا ولكنه ورد فى السنة، ومعناه: الموجود الذى لا ابتداء لوجوده وهو فى اللغة السابق؛ لأنه القادم من قدم بمعنى سبق؛ قال الله تعالى: ﴿**يقدم**

(١) هو: عبد الرحيم بن محمد بن إسماعيل بن نباتة، أبو يحيى، صاحب الخطب المنبرية أديب خطيب، أجمعوا على أن خطبه لم يعمل مثلها فى موضوعها، وكان خطيبًا بحلب لسيف الدولة، وكان سيف الدولة كثير الغزوات فأكثر ابن نباتة من خطب الجهاد والحث عليها، وكان تقيًا صالحًا، توفى سنة ٣٧٤هـ. انظر: معجم المؤلفين (٥/٢١١)، الأعلام (٣/٣٤٧).

قومه يوم القيامة﴾ [هود: ٩٨]، فالله، تعالى، قديم أى: سابق الموجودات كلها فيلزم أن لا ابتداء لوجوده، ولا سبب له وإلا أوجده غيره فيكون مسبوقًا لموجوده هذا خلف والقديم يستلزم الأولية والآخرية؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، وإنما فسر المصنف القديم بذلك؛ لأنه قد يراد به طول مدة الوجود وإن كان مسبوقًا بالعدم ومنه قوله تعالى: **﴿إنك لفى ضلالك القديم﴾** [يوسف: ٩٥].

واعلم أن القديم قد يستعمل فيه التعريف العدمى وهو: عدم الأولية أو عدم السبق بالعدم، وهو مراد المصنف، وقد يستعمل فيه التعريف الوجودى، وهو: استغراق الأزمنة الحقيقية والتقديرية بالوجود، وإنما قلنا ذلك؛ لأن الزمان ضربان: تحقيقى: وهو الصادر عن حركات الأفلاك، وتقديرى: وهو ما قبل خلق الأفلاك بمعنى اتحادها قبل أن يخلقها البارى، سبحانه وتعالى، كان ممكنًا وكانت حينئذ الأزمنة التحقيقية تصدر عنها، وعلى هذا فلابد من الجواب عن الحديث الذى رواه مسلم عن أبى هريرة، رضى الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قال: «خلق الله تعالى، التربة يوم السبت وخلق الله تعالى، الجبال فيها يوم الأحد...[1]» الحديث، فإن هذه الأيام لا تحقق إلا بوجود الشمس فى الفلك على حركتها المعلومة.

وقوله فى الحديث: «وخلق النور يوم الأربعاء»، ولا شك أنا لا نعلم نورًا إلا نور النجوم السماوية كالشمس والقمر ونحوهما، وقبل الأربعاء بماذا تحققت الأيام؟ وأيضًا فإن الشمس التى بها يتحقق الزمان لو خلقت فى الزمان يلزم تسلسل الأزمنة والشموس وأن يكون قبل الشمس شمس بها يتحقق الزمان الذى خلقت فيه وهذا سؤال فلسفى، والجواب: أن المراد بالزمان الذى خلقت فيه الشمس الزمن التقديرى لا التحقيقى، وأن الأيام كانت حينئذ تقديرية كما جاء ذكر الزمان والتقدير بالسنين فى مقام أهل الجنة ولا شمس عندهم ولا غيرها من مخصصات الزمان اليومى.

(م): حقيقة مخالفة لسائر الحقائق.

(ش): أى: مخالفة مطلقًا لا يشاركها شىء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا أفعاله، وقد بين الله، تعالى، ذلك فى قوله: **﴿فكبكبوا فيها هم والغاوون﴾** [الشعراء: ٩٤]، إلى قوله: **﴿تالله إن كنا لفى ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين وما أضلنا إلا المجرمون﴾** [الشعراء: ٩٧، ٩٨، ٩٩]، وزعم بعض المتكلمين أن الذوات كلها

---

(١) أخرجه مسلم عن أبى هريرة، رضى الله عنه، فى صحيحه (٢١٤٩/٤، ٢١٥٠).

متساوية، وامتياز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة، وامتياز ذات الله تعالى، عن غيرها بالصفات الإلهية، وهى الوجود والقدرة التامة والعالم الكامل.

وأشار صاحب «الصحائف»: إلى أن الخلف لفظى، وقول المصنف: حقيقته يقتضى الجزم بإثبات الحقيقة، وذكر أبو على التميمى تلميذ الغزالى فى «التذكرة» خلافًا فى الرب هل له ماهية؟ قال: ويعنى بالماهية ما يسأل عنها «بما» كما قال فرعون: ﴿وما رب العالمين﴾ [الشعراء: ٢٣]، فمنهم: من منعها وهم الفلاسفة، ومنهم: من أثبتها؛ لأنها من لوازم الوجود العينى، إذ يستحيل دخول الوجود المرسل فى قضية العقل فى الأعيان، ثم وجود الشىء عندنا بنفسه وليس بصفة زائدة عليه، والنفوس مختلفة الحقائق بالضرورة، وقد عاب ابن أبى هريرة من قال: لا تدرك ماهيته، وقال: الصواب أن يقال: لا تدرك له ماهية فى مثال، ولا يخطر له كيفية ببال.

(م): قال المحققون ليست معلومة الآن.

(ش): اتفق المثبتون للماهية على أنه لا حد لها، واختلفوا هل يصح العلم بها للبشر الآن؟ أى: فى الدنيا، فذهب القاضى، وإمام الحرمين، والغزالى، والكيا الهراس فى «منتخبه» إلى الامتناع، وحكاه الإمام الرازى عن جمهور المحققين، قال: وكلام الصوفية يشعر به؛ ولهذا قال الجنيد[(١)]، رحمه الله: والله ما عرف الله إلا الله.

وذكر الطرطوشى فى الرد على أرسطاطاليس[(٢)] أن الحارث المحاسبى قال: لا يمكن أن تكون معلومه للخلق، وحكوا عن الشافعى أنه قال: من انتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود، واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحد، وهو معنى قول الصديق

---

(١) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى، أبو القاسم، صوفى متكلم، ولد ببغداد ونشأ بها، إمام الدنيا فى زمانه، عده العلماء شيخ مذهب التصوف لضبطه بقواعد الكتاب والسنة، محافظًا على عقيدتها، توفى ببغداد سنة ٢٩٧هـ.

من مصنفاته: المقصد إلى الله، دواء الأرواح. انظر: معجم المؤلفين (١٦٢/٣)، الأعلام (١٤١/٢).

(٢) هو: أرسطاطاليس بن نيقوماخس الطبيب المشهور، ولد سنة ٣٨٥ ق.م. فى أسرة معروفة بالطب، ودرس فى أكاديمية أفلاطون بأثينا، وقد أعجب به أفلاطون لتفوقه على أقرانه فى الطب والحكمة، فسماه العقل، توفى سنة ٣٢٢ ق. م.

من مصنفاته: دستور أثينا فى السياسة. انظر: تاريخ الحكماء (ص٢٧)، دائرة المعارف (٧٥/٣).

الأكبر رضى الله عنه: العجز عن درك الإدراك إدراك. أى: إذا انتهى علمك إلى أن تعلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق.

واحتج إمام الحرمين بأنه يمتنع أن يكون الكلى معلومًا للجزئى؛ لأن الجزئى متناه والكلى غير متناه، وذهب كثير من المتكلمين إلى أنها معلومة محتجين بوجهين:

أحدهما: أنَّا مكلفون بمعرفة وحدانيته وذلك يتوقف على معرفة حقيقته فلو لم نوجبها لكفنا ما لا يطاق وهو ضعيف؛ إذ لا دليل على التوقف.

وثانيها: أنَّا نحكم على ذات الله تعالى بأحكام، والحكم مسبوق متصور المحكوم عليه: وهو ضعيف أيضًا؛ لأن تصور المحكوم عليه كاف بوجه ما وبه يصير النزاع لفظيًا، والحق فى التعبير العبارة الأولى، وقد قال تعالى: ﴿**ولا يحيطون به علمًا**﴾ [طه: ١١٠]، والمعلوم من الله تعالى ليس إلا الصفات، وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته، ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه الصلاة والسلام: ﴿**وما رب العالمين**﴾ [الشعراء: ٣]، أجابه بالصفة حيث قال: ﴿**رب السموات والأرض**﴾، لتعذر الجواب بالماهية فعجب فرعون قومه من عدوله عن الجواب المطابق لسؤاله، ولم يعلم بغباوته أنه هو المخطئ فى السؤال عن الماهية، وأن ما أتى به الكليم فى الجواب أقصى ما يمكن[1].

وذكر أبو على التميمى تلميذ الغزالى فى «التذكرة» احتجاج إمام الحرمين السابق قال: وهذا إذا حقق سقط الاحتجاج به، وذلك أن نفى النهاية عن الله تعالى يرجع إلى

---

(١) قلت: عبر بعض العلماء عن لفظ الماهية بالمائية كابن حزم فى كتابه الفصل، وقال: إنها آنيته نفسها، وأنه لا جواب لمن سأل ما هو البارى إلا ما أجاب به موسى عليه السلام، كما سبق بيانه هنا من الشارح.

وقال ابن حزم: الله تعالى حمد ذلك منه، وصدق فيه، ولم لم يكن جوابًا صحيحًا تامًا لا نقص فيه لما حمده الله، وقال: إن السؤال بما هو الشيء غير السؤال بكيف هو الشيء.

وبيانه: أن السؤال بما هو إنما السؤال عن ذاته واسمه وأن السؤال بكيف هو إنما هو سؤال عن حاله وإعراضه وهذا لا يجوز أن يوصف به البارى تعالى، فلاح الفرق ظاهرًا.

قلت: لأن السؤال عن ذاته واسمه، إنما جوابه عندنا بما علمنا الله فى كتابه وعلى لسان رسوله فالإجابة موقوفه عليهما، أما السؤال عن الكهنه والكيف، فهو مجهول ولا إحاطة لنا به لقوله: ﴿ولا يحيطون به علما﴾، وهو ما أراده فرعون من موسى عليه السلام فأجابه عليه السلام بالأول وهو الممكن كما قال الشارح، ويفسر الإمكان هنا على أنه ممكن للمجيب على حد علمه الذى تحصله دون زيادة أو نقص، وممكن للمستمع، إذ أن قدراته التى عليها فى الدنيا العقلية والسمعية وغير ذلك، لا تتحمل أكثر من ذلك، كالجبل الذى خر وانهد حين التجلى. راجع الكلام فى المائية فى الفصل (١٣٢/٢، ١٣٣).

استمرار وجوده أزلاً أو أبدًا، وإلى أن متعلقات صفاته لا نهاية لها، وأما ذاته فواحدة وحقيقة ذاته واحدة، إذ لا جزء لذاته ولا حقيقة ذاته، قال: وإذا تحقق ذلك لمن يمتنع فى العقول تعلق العلم بذاته على ما هو عليه من حقيقة ذاته، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على ذلك؛ لأنه ممكن ولا امتناع فيه، وما احتجوا به لا حجة فيه، وما ذكرناه فهو الجارى على أصول أئمتنا، رضى الله تعالى عنهم.

قلت: وهذا منه يقتضى أن المسألة منصوبة فى الجواز لا فى الوقوع فحصل فيها مقامات والحق الامتناع والأدب مع الله تعالى على ما سبق بيانه، وإذا كان الإنسان لم يدرك حقيقة نفسه فكيف يدرك الجبروت؟ وغاية معرفة الإنسان لربه أن يعرف أجناس الموجودات جواهرها، وأعراضها المحسوسة والمعقولة، ويعرف أنها مصنوعة ومحدثة وأن محدثها الذى يصح ارتفاع كلها مع قيامه، ولا يصح بقاؤها وارتفاعه.

وفى هذا المقام قال الصديق الأكبر رضى الله عنه: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته، وهو سبحانه مسمى له أسماء، موصوفًا له صفات، ولا يعلم ذلك الجلال ولا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره، ولولا لطفه ورأفته ورحمته، وبره وجميل رضاه وإحسانه، وتنزله من عظيم عظمته وعزه إلى قلوب عباده ما استطاع أحد أن يعلم شيئًا من علمه؛ فإنه سبحانه لم يظهر لخلقه من جلال كبريائه سوى أنه مصمود[1] إليه فى الحوائج.

وأما حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فلم يصح[2]، ولو ثبت فقال إمام الحرمين فى «الرسالة النظامية»: معناه من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته، وقال الغزالى فى «المقصد الأسنى»: إن قيل ما السبيل إلى معرفته سبحانه بقدر ما يمكن الخلق، وقد دعاهم إلى ذلك؟ قيل: يحصل الجواب بمثال وهو أنه لو قال لنا صبى: ما السبيل إلى معرفة لذة الوقاع، أو أعمى: ما السبيل إلى معرفة لذة النظر إلى المرأة الحسناء؟ قلنا: هنا طريقان: أحدهما: أن نصفه حتى يعرفه، والآخر: أن تصبر

---

(١) قال البخارى: باب قوله: ﴿الله الصمد﴾، والعرب تسمى أشرافها الصمد. قال أبو وائل: هو السيد الذى انتهى سُؤدَدُه. انتهى. أى المقصود إليه، أى يقصده الإنسان فى الحوائج. انظر: فتح البارى (٧٣٩/٨)، لسان العرب (٢٤٩٦/٤)، الأسماء والصفات للبيهقى (١٠٧/١).

(٢) انظر: كشف الخفا (٣٦١/٢)، والحاوى للفتاوى (٤١٢/٢، ٤١٣)،، قال السيوطى فى الحاوى: هذا الحديث لا يصح، وقد سئل النووى، فقال: إنه ليس بثابت، وقال ابن تيمية: موضوع، وقال السمعانى: إنه لا يعرف مرفوعًا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى من قوله. انتهى.

حتى تبلغ، فتباشره، فتعلمه أو تصير بصيرًا فتعلمه، أما الأولى فغايتنا تشبيه لذة الوقاع بحلاوة السكر ليقيس ذلك بهذه، وهذا تعريف إيناسى من حيث اشتراكهما فى مطلق اللذة، وإن اختلفا فى الحقيقة فكذلك لمعرفة الله عز وجل سبيلان:

إحداهما: قاصرة والأخرى: مسدودة، فالقاصرة: معرفته بأسمائه وصفاته، والمسدودة: وهى الانتظار إلى أن يصير له الصفات الإلهية على الحقيقة كما ينتظر الصبى، فإن ذلك محال، ولا يتصور معرفة الله تعالى على الكمال إلا الله تعالى[1].

(م): واختلفوا هل يمكن علمها فى الآخرة؟.

(ش): من جوز علمها الآن ففى الآخرة أجوز، وأما المانعون فاختلفوا هل تصير معلومة فى الآخرة فمنهم من طرد المنع. كالفلاسفة وبعض أصحابنا كإمام الحرمين، والغزالى، ومنهم من توقف كالقاضى أبى بكر كذا نقله عنه الإمام فى نهاية العقول، والآمدى فى الأبكار، ونقله عنه الشريف فى «شرح الإرشاد» القطع بالمنع، وفى الصحيح فى حديث الرؤية: «فيأتيهم الله تعالى فى صورة لا يعرفونها، فيقول: أنا ربكم فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله تبارك وتعالى فى صورته التى يعرفونها فيقول: أنا ربكم فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه[2]».

قال الأئمة: المعنى أنهم يرون الله تعالى على ما كانوا يعتقدونه من الصفات التى هو عليها من تنزيهه وتقديسه، وفى حديث آخر «وكيف يعرفونه؟ قالوا: إنه لا شبيه له».

---

(١) قلت: وأفضل معرفة بالله، هى معرفة العامة الذين ابتعدوا عن الكنهة والكيف والتشبيه والتمثيل، الذين عرفوه بآياته ونعمه على خلقه، ومثاله ما ذكره الشارح قبل صفحات عن الأعرابى الذى قيل له: بما عرفت ربك؟ فقال: البعر يدل على البعير، وآثار الخطا يدل على المسير، فهيكل علوى وجوهر سفلى، لم لا يدلان على العليم الخبير؟ وليس أعظم من معرفة الأنبياء بربهم، ولا أبلغ منهم فى التعريف فمن تبعهم سلم ومن تتبع الفلسفة والكلام اصْطَلَمْ، قال الصابونى فى تفسير قوله تعالى مخبرًا عن إجابة موسى عليه السلام لفرعون ﴿قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى﴾، أى ربنا هو الذى أبدع كل شىء وخلقه ثم هداه لمنافعه ومصالحه، وهذا جواب فى غاية البلاغة والبيان لاختصاره ودلالته على جميع الموجودات بأسرها، فقد أعطى العين الهيئة التى تطابق الإبصار، والأذُن الشكل الذى يوافق الاستماع، وكذلك اليد والرجل والأنف واللسان.

قال الزمخشرى: ولله درُّ هذا الجواب ما أخصره وأجمعه وأبينه لمن ألقى الذهن ونظر بعين الإنصاف. انتهى. انظر: تفسير سورة طه الآية: (٤٩، ٥٠).

(٢) الحديث طويل، رواه عن أبى هريرة رضى الله عنه، الإمام مسلم فى صحيحه (١/١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٦)، والبخارى فى صحيحه (١/٢٧٧)، (٥/٢٤٠٣)، (٥/٢٧٠٤).

(م): ليس بجسم.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**وزاده بسطة فى العلم والجسم**﴾ [البقرة: ٢٤٧]، فدل على أن الجسم قد يزيد على جسم آخر، وذلك لأجل التأليف والاجتماع وكثرة الأجزاء، وذلك مستحيلة فى حق البارى، فكذلك لازمة، ولا عبرة بخلاف المبتدعة من الكرامية[1]، ويلزم المجسمة القول بقدم العالم؛ لأن الجهة والتحيز والمكان من جملة العالم، قال الأئمة: لا تستطيع المجسمة أبدًا إثبات حدوث العالم؛ لأن الأجسام متماثلة فلا يتصور أن يكون فيها قديم، ومحدث ونقل صاحب «الخصال» من الحنابلة عن أحمد أنه قال: من قال: جسم لا كالأجسام كفر، ونقل عن الأشعرية أنه يفسق، وهذا النقل عن الأشعرية ليس بصحيح.

(م): ولا جوهر.

(ش): أى: بإجماع المسلمين ولا عبرة بخلاف ابن كرام، فإن الجوهر لغة: هو الأصل، ومنه جوهر الحديد؛ لأنه أصل المركبات، والبارى سبحانه وتعالى: ليس بأصل لغيره ولا يركب منه شيء؛ ولأن الجوهر: ما يقبل العرض فيتغير به من حال إلى حال، والله تعالى منزه عن ذلك، ولعل ابن كرام إنما جوز إطلاق الاسم دون المعنى، وهو ممنوع؛ لأن الأسماء توقيفية، ومن جوز الإطلاق فيشترط عدم الإيهام.

(م): ولا عرض.

(ش): فإن العرض لغة: القليل البقاء، قال تعالى: ﴿**تريدون عرض الدنيا**﴾ [الأنفال: ٦٧]، واصطلاحًا: المستحيل البقاء، وقد ثبت أن للبارى سبحانه وتعالى بقاء لم يزل ولا يزال فاستحال كونه عرضًا؛ ولأن العرض ما يطرأ فى المحل أو يفتقر إلى محل يقوم به والله تعالى منزه عن ذلك.

(م): لم يزل وحده ولا زمان ولا مكان ولا قطر ولا أوان ثم أحدث هذا العالم من غير احتياج ولو شاء ما اخترعه لم يحدث بابتداعه فى ذاته حادث.

(ش): اتفق العلماء على أن وجود البارى سبحانه وتعالى ليس وجوديًا زمانيًا قال الآمدى: ولم ينقل فيه خلاف، وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى التحيز والمكان، وما ذكره المصنف مستمد من حديث عمران بن حصين السابق لما سألوه عن

---

(١) الكرامية: هم أتباع محمد بن كرام السجستانى المتوفى سنة ٢٥١هـ، أسرفوا فى إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التجسيم والتشبيه. انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل (١١٥/١).

أول الأمر فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله، وفى لفظ، معه، وفى لفظ، غيره الحديث، فأثبت وجود البارى تعالى بلا زمان، ولا جهة، ولا هواء، ولا ملاء، ولا خلاء.

وقوله: ثم أحدث هذا العالم، أى باختياره خلافًا للفلاسفة فى قولهم فاعل بالذات، وقد سبق فساده، والله سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار فله تقديم الفعل وله تأخيره بحسب اختياره والدليل عليه قوله تعالى: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار**﴾ [القصص: ٦٨]، ﴿**إن الله على كل شيء قدير**﴾ [البقرة: ١٤٨]، ﴿**فعال لما يريد**﴾ [البروج: ١٦]، وقد برهن على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وفى الأرض قطع متجاورات**﴾ [الرعد: ٤]، الآية وتقديره أنه لو كان فاعلاً بالطبع كما زعموا لما اختلفت أفعاله مع اتحاد أسبابها كالنار فى إحراقها والماء فى إغراقه وتبريده، والشمس فى تسخينها، ولكن أفعاله مختلفة مع اتحاد أسبابها؛ لأن الجنس الواحد فى الشجر كالرمان مثلاً يسقى بماء واحد ثم يختلف فى طعمه فمنه حلو ومنه حامض، فاختلاف طعومه مع اتحاد ما يغذيه وينميه دليل على أن الصانع فاعل بالاختيار لا بالطبع.

وقوله: ولم يحدث بابتداعه فى ذاته حادث، أى وإلا لزم النقص فيما لم يزل والقصد بذلك أن من أصول العقائد كما قال الحليمى: إثبات أن وجود كل ما سواه كان من جهة إبداعه واختراعه إياه لتقع البراءة به من قول من قال: بالعلة والمعلول، وهم قوم من الأوائل قالوا: إن البارى موجود غير أنه علة لسائر الموجودات وسبب لها بمعنى أن وجودها اقتضى وجودًا شيئًا فشيئًا على ترتيب لهم يذكرونه، فإن المعلول لا يفارق العلة فواجب إذا كان البارى لم يزل أن يكون مادة هذا العالم لم يزل معه فمن أثبت إيجاده العالم باختياره وإرادته المخترع لها لا من أصل؛ فقد انتفى عن قوله التعليل الذى هو فى وجوب اسم الكفر لقائله كالتعطيل.

(م): فعال لما يريد.

(ش): هذا ثابت من سورة البروج، وهو حجة على عموم تعليق إرادته بالكائنات خيرها وشرها، والمعتزلة قالوا: إنما يصح ذلك بعد ثبوت أنه مريد لكل كائن، وهو فعال لما يريد، والأولى ممنوعة؛ لأنه إنما يريد الخير والطاعة لا الشر والمعاصى، وجوابه: أنَّا نثبت أنه مريد لكل كائن؛ لأن المصحح لتعلق إرادته بالخير والطاعة، إنما هو إمكانها والإمكان بين الجميع، فيكون مريدًا لسائر الكائنات الممكنة وهو المطلوب وحكى الإمام فخر الدين فى «شرح الأسماء» أن القاضى عبد الجبار دخل على الأستاذ أبى إسحاق وهو فى دار الصاحب بن عباد، فقال القاضى: سبحان من تنزه عن الفحشاء معرضًا بالأستاذ على مذهب أهل السنة فى خلق الأفعال وإرادة الكائنات.

فقال الأستاذ: سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما شاء قلت: أشار عبد الجبار إلى قوله تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[1]، وعنده الإرادة شرط فى الأمر فلا جرم لزم على رأيه أن الله منزه عن الفحشاء أمرًا واردًا.

وأشار الأستاذ إلى قوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ [البروج: ١٦]، فقد جمعا عقيدة الطائفتين فى كلمتيهما إلا أن كلمة عبد الجبار جاءت على شفا جرفٍ هاوٍ[2]؛ ولأنه منازع فى أن الإرادة شرط للأمر، وفى أن النهى عما يريد وقوعه أو الأمر بما لا يريد وقوعه جائز؛ وذلك محال على الله، تعالى.

(م): ليس كمثله شيء.

(ش): ﴿وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١]، هذه الآية أولها تنزيه وآخرها إثبات، فمن جمع بينهما بأن أثبت لله ما له ونزهه عما لا يليق به من مشابهة المخلوقات، وأثبت غير ممثل ونزه غير معطل؛ فقد أصاب، فصدرها سرد على المجسمة وعجزها رد على المعطلة فى ترتيبها سر لطيف لأنه لو بدأ بذكر الصفات؛ لأوهم تشبيهًا بينه وبين المخلوقات من حيث إن لغيره سمعًا وبصرًا، فإذا وقع نفى التشبيه أولاً انتفى هذا المحظور[3]، وصار إثباته للسمع والبصر لنفسه لا يشاركه فيه غيره، وقد اختلف فى الكاف هل هى زائدة[4]؟ وسبق الكلام عليه فى أنواع المجاز.

(١) سورة الأعراف: ٢٨، وقوله تعالى: ﴿إن الله﴾ لا توجد فى النسخة الأصلية. وأثبتناها للبيان.

(٢) وأيضًا: قال القاضى عبد الجبار: أفيشاء ربنا أن يعصى؟ فقال الأستاذ: أيعصى ربنا قهرًا، فقال القاضى: أفرأيت إن منعنى الهدى، وقضى علىَّ بالردىَّ أحسن إلىَّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فيخص برحمته من يشاء، فانقطع عبد الجبار.انتهى. انظر: الصفات للرازى (ص١٥٠)، الطبقات الكبرى لابن السبكى (٤/٢٦١، ٢٦٢).

(٣) قلت: على أن يكون النفى مجمل وهذه ليست عند الكلاميين، قال ابن تيمية، رحمه الله: والله سبحانه بعث أنبياءه بإثبات مفصل، ونفى مجمل، فأثبتوا له الأسماء والصفات، ونفوا عنه مماثلة المخلوقات، ومن خالفهم من المعطلة المتفلسفة وغيرهم عكسوا القضية. فجاءوا بنفى مفصل وإثبات مجمل. يقولون: ليس كذا. ليس كذا. ليس كذا، فإذا أرادوا إثباته قالوا: وجود مطلق بشرط النفى، أو بشرط الإطلاق. انتهى. راجع اقتضاء الصراط المستقيم (ص ٤٦).

(٤) قيل: إن الكاف زائدة للتأكيد؛ لأنه تعالى لا مثيل له، وهو المشهور عند المعربين. وكذا قيل: «مثل» زائدة قاله ثعلب وغيره، كما فى قوله تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾، أى آمنوا بما آمنتم به، والأولى: بذكر المثل المبالغة فى النفى بطريقة الكناية فإن نفى عمن يناسبه كان نفيه عنه أولى كقولهم: ملك لا يبخل وغيرك لا يجود هكذا. انتهى بتصرف من كتاب الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطيه (ص٥٢).

(م): القدر خيره وشره منه.

(ش): قال الخطابى: يتوهم كثير من الناس أن معنى القدر من الله تعالى، والقضاء منه؛ الإجبار والقهر للعبد على ماقضاه وقدره، وليس كذلك، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله تعالى، بما يكون من أفعال العباد واكتسابها وصدورها عن تقدير منه[1]، وخلق لها خيرها وشرها، فالقدر اسم لما صدر مقدرًا عن فعل القادر كالهدم والقبض، اسم لما صدر عن فعل الهادم والقابض، ويقال: قدرت الشيء بتخفيف الدال وبتشديدها بمعنى واحد. انتهى.

---

(١) للقدر مراتب أربعة:

١- إثبات علم الله بكل شيء، قال تعالى: ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه﴾، وقال: ﴿فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾، وغيرها من الأدلة.

٢- مرتبة الكتابة: وهى كتابة الله لجميع الأشياء باللوح المحفوظ الدقيقة والجليلة، ما كان وما سيكون.

ودليلها: قوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾، وفى حديث عبادة بن الصامت، رضى الله عنه: «أن أول ما خلق الله القلم، فقال: اكتب، فقال: يا رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة».. الحديث.

٣- مرتبة المشيئة: الشاملة النافذة التى لا يردها شيء، وقدرته التى لا يعجزها شيء، فجميع الحوادث واقعة بمشيئة الله وقدرته قال تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾، وغيرها من الأدلة.

٤- مرتبة خلق الله سبحانه لأعمال العباد وتكوينها وإيجاده لها قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾، وقال: ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرًا﴾، وقال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾، وقال: ﴿بديع السماوات والأرض﴾. انتهت مراتب القدر.

أما التقدير فله أقسام هى:

١- التقدير العام لجميع الأشياء بمعنى أن الله علمها وكتبها وشاءها وخلقها.

٢- التقدير العمرى، وهو تقدير كل ما يجرى على العبد فى حياته إلى نهاية أجله، وذلك شامل للرزق والأجل والعمل والسعادة أو الشقاوة، ودليله فى الصحيحين.

٣- التقدير اليومى ويدل عليه، قوله تعالى : ﴿كل يوم هو فى شأن﴾، جاء عن النبى ﷺ فى تفسيرها «من شأنه أن يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قومًا ويضع آخرين». انتهى بتصرف غير مخل إلا أنه واجب الرجوع للاستفادة وإدراك الكل. انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٣١٢ وما بعدها).

والمعنى: أن كل حادث من خير أو شر ونفع وضر فهو مستند إلى قدرته وإرادته، قال تعالى: **﴿إنا كل شىء خلقناه بقدر﴾** [القمر: ٤٩]، **﴿وخلق كل شىء فقدره تقديرًا﴾** [الفرقان: ٢].

﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله﴾ [آل عمران: ١٦٦]، أى: بقضاء الله وقدره **﴿ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها﴾** [الحديد: ٢٢]، وقال: **﴿ولنبلونكم بالشر والخير فتنة﴾** [الأنبياء: ٣٥]، **﴿وإذا أراد الله بقوم سوءًا فلا مرد له﴾** [الرعد: ١١].

وفى الحديث الصحيح: «كل شىء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس[(١)]»، وهو من لوزام القول بخلق الأفعال كلها وهى مسألة القضاء والقدر الذى لا يتم الإيمان إلا به، ويعتقد أن كل شىء من الطاعة والعصيان والنفع والضر بخلق الله وإرادته خلافًا للمعتزلة؛ فإنهم يعتقدون أن الأمر مستأنف بمشيئة العبد مستقلاً به من غير سبق قضاء وقدر، ولذلك قيل لهم: القدرية؛ لأنهم نفوا القدر.

وجاء فى الحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة[(٢)]»، يعنى أنهم يجعلون أنفسهم مستبدين بالفعل والله تعالى، فاعل وهم فاعلون لا يسندون أفعال العباد إلى قدر الله، فكأنهم يثبتون خالقين؛ فى الحقيقة كما أثبت المجوس خالقين؛ خالق الخير، وخالق الشر[(٣)]، وقد التزم الأستاذ أبو إسحاق ظاهر الخير؛ فقال: لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم، وفى قتل الواحد منهم دية مجوسى، حكاه عنه الآمدى فى «الأبكار».

---

(١) أخرجه عن عبد الله بن عمر، رضى الله عنهما: مسلم فى صحيحه (٢٠٤٥/٤)، ومالك فى الموطأ (٩٨٨/٢)، وأحمد فى المسند (١١٠/٢).

(٢) أخرجه عن أبى حازم، عن ابن عمر، رضى الله عنهما، أبو داود فى سننه (٦٦/٥ وما بعدها)، قال المنذرى: هذا الحديث منقطع؛ لأن أبا حازم سلمة لم يسمع من ابن عمر، وقد روى هذا الحديث عن ابن عمر من طرق ليس فيها شىء يثبت. انظر: كتاب السنة لأبى عاصم (١٤٦/١)، الدرر المنثور فى التفسير بالمأثور (١٣٨/٦)، كشف الخفا (٩١/٢).

(٣) القدرية أخرجت طاعات ملائكة الله، وأنبيائه، ورسله، وعباده المؤمنين، وهى أشرف ما فى العالم عن ربوبيته وتكوينه ومشيئته، بل جعلوهم هم الخالقين لها، ولا تعلق لها بمشيئته، ولا تدخل تحت قدرته.

وكذلك قالوا فى جميع أفعال الحيوانات الاختيارية فعندهم أنه سبحانه لا يقدر أن يهدى ضالاً ولا يضل مهتديًا، ولا يقدر أن يجعل المسلم مسلمًا، والكافر كافرًا والمصلى مصليًا، وإنما ذلك بجعلهم أنفسهم، كذلك لا يجعله تعالى. وقابلهم الجبرية فقالوا: العبد مجبور على أفعاله مقهور عليها لا تأثير له فى وجودها ألبتة، ولا هى واقعة بإرادته واختياره، وغلا غلاتهم فقالوا: بل=

وقد ألجمهم الشافعي، رضي الله عنه، حيث قال: القدرية إذا سلموا العلم خصموا، ومعناه: أنه يقال لهم: هل تقرون بأن الله، تعالى، أحاط علمه الأزلي بما يكون أو لا؟ فإن أنكروا؛ كفروا، وإن اعترفوا به؛ فيقال لهم: فهل يجوز أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم القديم؟ فإن جوزوا ذلك؛ لزم منه نسبة الجهل إليه، تعالى الله عن ذلك، وتقدس، وإن لم يجوزوه فلا معنى للقضاء والقدر إلا ذلك.

قال أبو عمر، وابن الحاجب: وهذا من أحسن الإرشاد إلى الدليل عليهم، قال: ولم يرد بقوله: «إذا سلموا» أنهم قد يمنعونه؛ لأن معتقد ذلك مقطوع بكفره، وإنما هو كقول القائل لخصمه وقد قال قولاً يلزم منه رد مذهبه إذا قلت كذا لزمك كذا، وإذا سلموا أن الله تعالى، علم أن زيدًا يموت وليس بقادر على الكفر إلا بما خلق له من القدرة؛ فأى صلاح له في خلق ما هو السبب المؤدى إلى كفره، وكذلك خلقه في نفسه لأنه تعالى، لو شاء لم يخلقه فأى صلاح له في خلقه؟.

وقال الجنيد: حكمت يومًا رجلاً من القدرية فلما كان في الليل؛ رأيت في النوم كأن قائلاً يقول: ما ينكر هؤلاء القوم أن يكون الله قبل خلقه للخلق علم أن لو خلق الخلق ثم ملكهم أمورهم، ثم رد إليهم الاختيار فلزم كل امرئ منهم بعد أن خلقهم ما علم منهم أنهم له مختارون.

(م): علمه شامل لكل معلوم جزئيات وكليات.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**أحاط بكل شيء علمًا**﴾ [الطلاق: ١٢]، أى: علمه أحاط بالمعلومات كلها، ﴿**وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿**عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين**﴾ [سبأ: ٣]، وأطبق المسلمون على أن الله تعالى، يعلم دبيب النملة السوداء في الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، وأن معلوماته لا تدخل تحت العد والإحصاء، وعلمه محيط بها جملة وتفصيلاً وكيف لا، وهو خالقها؟! وقد قال تعالى: ﴿**ألا يعلم من خلق**﴾ [الملك: ١٤].

وضلت الفلاسفة حيث زعموا أنه يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لا الجزئي وإنما صاروا إلى ذلك بعد الشقاوة الأزلية لاعتقادهم أن جوازه يؤدى إلى محال على الله تعالى،

=عين فعل الرب ولا ينسب إلى العبد إلا على المجاز. والله سبحانه يلوم العبد ويعاقبه ويخلده في النار على ما لم يكن للعبد فيه صنع ولا فعله بل هو محض فعل الله تعالى سبحانه عن قولهم علوًا كبيرًا. انتهى. انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص٣١٣، ٣١٤).

وهو تغير العلم، فإن الجزئيات زمانية تتغير بتغير الأزمان والأحوال، والعلم تابع للمعلومات فى الثبات والتغير، فيلزم تغير علمه، والعلم قائم بذاته فيكون محلاً للحوادث، وهو محال فإذا علم أن زيدًا جالس فى مكان كذا فإذا قام منه فكونه جالسًا إن بقى كان محالاً؛ لأن اعتقاده أنه جالس هنا مع أنه غير جالس هنا جهل، وإن لم يبق ذلك كان تغيرًا، والتغير على الله تعالى، محال.

وقد ارتاعت الكرامية لهذه الشبهة فالتزموا أن البارى تعالى، محل للحوادث حتى يتم لهم إثبات العلم مطلقًا، وظنوا أنه لا محيص عن هذه الشبهة إلا بالتزام ذلك، فلم يصنعوا شيئًا وفروا من ضلالة إلى ضلالة، وصاروا مثل الرافضة فى تجويزهم البداء[1] على الله تعالى، حتى يصح النسخ الذى منعه اليهود لأجل امتناع البدء، وأما أهل الحق من المتكلمين فتحزبوا فرقتين، فمنهم من قال: العلم الأول باق فإن العلم بأنه سيوجد نفس العلم بوجوده فى زمن الوجود، إذ معناه الوجود المضاف إلى زمن ثبوته فيجب أن يكون عند الحصول هو ذلك المعلوم المضاف إلى ذلك الزمن المتوقع.

إذ لو غيره لبطل العلم بأنه سيوجد أيضًا وكان ما علم أنه سيوجد لا يوجد وهو محال، فإذا علمنا بأن زيدًا سيدخل الدار غدًا فإذا استمر هذا العلم إلى الغد وإلى دخوله فإن بهذا العلم يعلم أن زيدًا دخل الآن الدار، وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر لأجل طريان الغفلة على العلم الأول، والبارى تعالى، لما أقنع ذلك عليه علمه.

ومنهم: من التزم التغير، وقال: التغير إنما يمتنع فى الصفات الحقيقية، أما الصفات الإضافية فلا، كيف وإذا وجد حادث فإن الله تعالى، معه؛ فإذا أفتى ذلك الحادث بطلب تلك المعية، فدل على وقوع التغير فى الإضافيات، ولا شك أن التعلقات من باب السبب، والإضافات والتغير فى التعلقات، والإضافات لا توجب تغيرًا فى الذات، ومثل بعض المشيخة لهذا مثالاً، فقال: وذلك كحال أسطوانة قائمة ببعض الأماكن قام إنسان عن يمينها، فيحسن أن يقول الأسطوانة عن يساره ثم يتحول إلى جانبها الآخر فيقول: صارت عن يمينه، ثم يتحول إلى غيرها فيقول: أمامه، وكذلك سائر الجهات فالأسطوانة لم تتغير، وإنما المتغير هو، ولكن صدقت هذه العبارات عليها لموضع الإضافة، فكذلك وإذا قلنا الله تعالى، عالم الآن بما نحن عليه.

---

(١) سبق تعريف البداء عند الكلام عن الناسخ والمنسوخ، وهو الظهور بعد الخفا، وهذا يعنى نشأة رأى جديد لم يكن موجودًا، وهو محال على الله سبحانه وتعالى؛ لأن هذه المعانى تلزم من يسبق علمه جهله ويتبع جهله علم. انتهى.

وقد كان، سبحانه، عالمًا بما كنا أمس عليه، وسيكون، تعالى، عالمًا بما نكون غدًا عليه؛ فليس هذا خبرًا عن تغيير علم الله، تعالى، بالإخبار عنه بالفعل الماضى والمستقبل والحال بل التغير جار على أحوالنا والرب، سبحانه وتعالى، أمس واليوم وغدًا فى معنى كونه عالمًا فى جميع الأحوال على حد واحد فتمسك بتقرير هذا الموضع هكذا؛ لأنك لا تجده فى مصنف غيره.

تنبيهات: الأول: وقع فى كلام إمام الحرمين فى البرهان ما يوهم موافقة الفلاسفة حتى قال المازرى فى شرحه: وددت لو محوتها بماء عينى، وليس ذلك مراده كما قال ابن دقيق العيد، رحمه الله، فيما كان شيخنا عماد الدين الإسنوى، رحمه الله، يحكيه أن العلم هل يتعلق بما لا يتناهى تعلقًا إجماليًا أو تفصليًّا؟ فهو يقول: كما أن ما لا يتناهى لا يدخل فى الوجود، كذلك لا يتعلق به العلم التفصيلى وهما سواء فى الاستحالة؛ لأنه لو دخل فى العلم لكان إما أن يبقى من المعلومات شيء أو لا، فإن لم يبق شيء؛ فقد تناهى، والغرض خلافه، وإن بقى شيء فما دخلت الإحاطة به، وهذا الذى أراده هو شنع عليه أيضًا لكنه دون الأول، فإن منكر العلم بالجزئيات يقول: لا يعلم منها شيئًا أصلاً لا ما دخل فى الوجود ولا ما لم يدخل، وأما هذا الذى أراده الإمام؛ فهو: أن العلم لا يتعلق بما لم يدخل الوجود لعدم تناهيه، أما ما دخل فى الوجود فإنه يعلمه، وهو قريب من مذهب جهم وهشام غير أنهما يقولان بعلوم حادثة والإمام يقول بعلم واحد قديم.

الثانى: ما سبق من الفلاسفة هو المشهور، وقال الإمام فى المطالب: فى هذه الحكايات عنهم نظر، فإن ذاته المخصوصة ذات معينة، وهو عالم بتلك الذات المعينة ولا معنى للجزء إلا ذلك، قال: والظاهر من مذاهبهم أنهم يعرفون بكونه عالمًا به حيث إنه هو، وإنما ينكرون كونه، تعالى، عالمًا بالتغييرات من حيث إنها متغيرة، وينكرون كونه عالمًا بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة.

(م): وقدرته لكل مقدور[1].

---

(١) قوله: «وقدرته لكل مقدرور» مخالف لاعتقاد جمهور أهل السنة فى قدرة الله؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿والله على كل شيء قدير﴾، فالمعتزلة حرفت المعنى قالوا: إنه قادر على كل ما هو مقدور له، وهو موافق لما عليه الأشاعرة، واختلف فى ماهية المقدورات، فقالت المعتزلة: إن أفعال العباد ليست مقدورة، وقالت الأشاعرة: هى مقدورة، وأخرجوا المستحيلات والمحال، كما هو واضح فى كلام المصنف والشارح. وهذا يعنى أنه سبحانه ليس على كل شيء قدير، بل هو قادر على كل شيء غير مستحيل ومحال فى عقولهم.
قال الأوزاعى: ولو كان هذا المعنى صحيحًا لكان بمنزلة أن يقال: هو عالم بكل ما يعلمه،=

(ش): أى: قدرته شاملة لكل مقدور جوهرًا أو عرضًا، والمراد بالمقدور الممكن، وأما المستحيلات فلعذر قابليتها للوجود لم يصلح أن تكون محلاً لتعلق الإرادة لا لنقص فى القدرة، ولم يخالف فى ذلك إلا ابن حزم؛ فإنه قال فى كتاب: «الملل والنحل»: إن الله عز وجل، قادر على أن يتخذ ولدًا إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزًا، وهذا غير جازم؛ لأن اتخاذ الولد عليه محال والمحال لا يدخل تحت القدرة[1]، وعدم القدرة على الشيء

=وخالق لكل ما يخلق، ونحو ذلك فسلبوا صفة كمال قدرته على كل شيء، قال والمحال لذاته مثل كون الشيء الواحد موجودًا معدومًا فى حال واحدة فهذا لا حقيقة له، ولا يتصور وجوده، ولا يسمى شيئًا باتفاق العقلاء. انتهى.

قلت: قسم ابن حزم المحال إلى أربعة أقسام: المحال بالإضافة، المحال فى الوجود، المحال فيما بيننا، المحال المطلق، وهو فى ذات الله، والأخير ما ذكره الأوزاعى. انتهى راجع ذلك وتفصيل المحال فى الفصل (١٣٧/٢)، أصول العقيدة الإسلامية مع شرحها للأوزاعى (ص٤١).

(١) قلت: القول بأن الله غير قادر على المحال قول يؤل إلى الكفر، ومن تأمل كلام ابن حزم، وجده يقول: إن الله قادر على المقدور والمحال، ومما يقدر عليه من المحال أن يتخذ ولدًا سبحانه قادر على ذلك، إلا أنه غير واقع؛ لأنها صفة نقص ومحال أن يكون لله ولدًا مع قدرته على ذلك، قال ابن حزم بعد كلام طويل أوضح فيه أن المحال لفظة لها أربع معان قال: ومن لم يطلق أن الله عز وجل يقدر على ذلك وحسن قوله: بأن قال: لا يوصف الله بالقدرة على ذلك.

فقد قطع بأن الله عز وجل لا يقدر إذ لا واسطة فيمن يوصف بالقدرة على شيء ما، ثم وصف فى شيء آخر بأنه لا يقدر عليه فقد خرج من أنه لا يقدر عليه، وإذا وجب أن لا يقدر، فقد ثبت أنه عاجز ضرورة عما لا يقدر عليه ولابد، ومن وصف الله تعالى بالعجز فقد كفر، وأيضًا فإن من قال لا يوصف الله تعالى بالقدرة على المحال، فقد جعل قدرته سبحانه وتعالى متناهية، وجعل قوته سبحانه وتعالى منقطعة محدودة، وملزومة بذلك ضرورة أن قوته تعالى متناهية عرض، وأنه تعالى فاعلا بطبيعة فيه متناهية وهذا تحديد للبارى عز وجل وكفر به مجرد، وإدخال له فى جملة المخلوقين.

وقال فى موضع آخر: إن الله تعالى قادر على أن يخلق لذلك اللفظ، المحال، معنى يوجده، وقال: فكل ما خلقه الله تعالى محالاً فى العقل فقط، فإنما كان محالاً من جعله الله تعالى محالا، وحين أحدث صورة العقل لا قبل ذلك، فلو شاء تعالى ألا يجعله محالا لما كان محالا، وقال: كل ما سأل عنه سائل لا نحاشى شيئًا، فإن الله تعالى قادر عليه غير عاجز عنه، إلا أن من السؤالات سؤالات لا يستحيل سماعها، ولا يستحيل النطق بها، ولا يحل الجلوس حيث يلفظ بها وهى كل ما فيها كفر بالبارى تعالى، واستخفاف به، أو بنبى من أنبيائه، أو ملك من ملائكته، أو بآية من آياته عز وجل، قال تعالى: ﴿إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره إنكم إذًا مثلهم﴾، وقال عز وجل: ﴿قل أبالله وآياته=

تارة تكون لقصورها عنه، وتارة لعدم قبول ذلك الشيء لتأثيرها فيه لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، والعجز هو الأول لا الثاني.

وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في كتابه: «الترتيب» في أصول الفقه: أن أول من أخذ منه معنى الحال وتحقيقه إدريس، صلوات الله وسلامه عليه؛ حيث جاءه إبليس في صورة إنسان وهو كان يخيط، وفي كل دخلة وخرجة يقول: سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة، وقال: الله، تعالى، أيقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟ فقال: الله، تعالى، قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الإبرة ونخس بالإبرة في إحدى عينيه وجعله أعور، قال: وهذا وإن لم يرو عن رسول الله ﷺ، فقد انتشر وظهر الإيراد، قال: وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس أجوبة في مسائل مثيرة من هذا الجنس.

وأوضح هذا الجواب فقال: إن أراد السائل بقوله: إن الله يقدر أن يجعل الدنيا في قشرة، أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي فلم يقل ما يعقل، فإن الأجسام الكثيرة يستحيل أن تكون في مكان واحد وإن أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها، أو يكبر القشرة قدر الدنيا، أو أكبر فيجعلها في القشرة، فلعمري الله تعالى، قادر على ذلك، وعلى أكثر منه، قلت: وإنما لم يفصل له إدريس، عليه الصلاة والسلام، الجواب هكذا؛ لأنه معاند ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين، وهو عقوبة كل سائل مثله، وشمل إطلاق المصنف القدرة على القبيح والمخالف فيه النظام؛ قال: القبيح محال على الله، تعالى، والمحال غير مقدور عليه، قال الإمام، وأهل السنة قالوا: إن الله، تعالى، قادر على كل ممكن، ولا قبيح إلا ما قبحه الله، تعالى.

(م): ما علم أنه يكون أراده وما لا فلا.

(ش): مذهب أهل السنة أن الإرادة تابعة للعلم، وكل ما علم الله وقوعه وكل ما علم الله، تعالى، عدم وقوعه لا يريد وقوعه، وذهبت المعتزلة إلى أن الإرادة توافق الأمر فكل ما أمر الله، تعالى، به يريده وإن لم يقع، وابتنى على هذا أن الله، تعالى، يريد لكائنات خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها عندنا وعندهم لا يريد الشر والمعصية سواء وقعت أم لا، ويريد الخير والطاعة وقعت أو لا، وقالوا: إنه لا يقال: إنه يريد أن لا يكون شيء[1]، والإرادة عندهم لا تتعلق بالمعدوم.

=ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾. انتهى بتصرف كثير لذا أرجو أن تراجعه للوقوف على ما لا أدونه هنا وهو كثير. الفصل لابن حزم (٢/١٣٦: ١٤٥)، فراجعه.

(١) قلت: لابد من تعريف «المراد» قبل معرفة «الإرادة»؛ لأن الجهل بمراد الله هو أصل الافتراق=

وضعفه أصحابنا قولـه تعـالى: ﴿**يريـد اللـه ألا يجعـل لهـم حظًـا فـى الآخـرة**﴾ [آل عمران: ١٧٦]، وقالوا: إن الله تعالى، يريد الطاعات وإن لـم تقـع؛ لأن إرادتهـا كمـال، ويكره المعاصى وإن وقعت؛ لأن إرادتها نقصان، ومن الدليل أن الله تعالى، لا يريد إيمـان الكفار؛ لقوله تعالى: ﴿**ولـو شئنا لآتينـا كـل نفس هداهـا**﴾ [السجدة: ١٣]، ولكـن الخلاف أن الإرادة عندهم توافق الأمر، وعندنا توافق العلم، فعلى هذا إيمـان أبـى جهـل، مأمور به، وغير مراده عندنا وكفره منهى عنـه، ومـراد عندهـم الأمـر بـالعكس فـلزمهم تخلف إرادته، تعالى، عن مراده، قال الأشعرى: ولو أراد ما لا يقع لكان نقصًا فى إرادتـه لكلالها عن النفود فيما تعلقت بـه وتوسـط بعـض المتـأخرين بمـا يرقـع الخـلاف؛ فقـال: الإرادة قسمان: إرادة أمر وتشريع وإرادة قضاء وتقدير، فالأول إنمـا يتعلـق بالطاعـة دون المعصية سواء وقعت أم لا، لقوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكـم العسـر**﴾ [البقرة: ١٨٥] (١).

والثانية: شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية كما قال تعـالى: ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًـا حرجًا**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿**إن كان الله يريد أن يغويكم**﴾ [هود: ٣٤]، وقـول من قال: مراد الله من الخلق ما هم عليه صحيـح بهـذا المعنـى لا بـالمعنى الأول، والحكـم يجرى على وفق هاتين الإرادتين، فمن نظر إلى الاعمال بهما كان بصـيرًا، ومـن نظـر إلى القدر كان دون الشرع أو عكس فهو أعور، كقول مشركى قريش: ﴿**لو شـاء اللـه مـا أشركنا ولا آباؤنا**﴾ [الأنعام: ١٤٨]، فاعتقدوا أن كل ما شاء الله كونـه ووقوعـه فقـد رضيه، وليس كذلك وإنما أراده كونًا لا شرعًا.

=والإضلال الواقع بين طوائف المسلمين والموحدين؛ لأن الله يريد أمرًا قد يرضـاه ويحبـه، وأمـرًا لا يرضاه ولا يحبه بل يشاؤه ويكونه، ذلك لأن المراد نوعان: الأول: مراد لنفسه وهـو مطلـوب محبوب لذاته وما فيه من الخير، فهو مراد إرادة الغايات والمقاصد.

الثانى: مراد لغيره وهو وسيلة إلى مقصوده ومراده فهو مكروه له من حيث نفسه وذاته مراد لـه من حيث إفضائه وإيصاله إلى مراده فيجتمع فيه الأمران بغضه وإرادته من غير تنـاف لاختـلاف متعلقهما. كالدواء فهو مكروه لذاته ولكنه سبب للشـفاء، وقطـع العضـو التـالف مـن الجسـم حفاظًا على الباقى، فمن ذلك خلق إبليس، وفيه إظهار القدرة على خلق المتضادات المتقـابلات، كالليل والنهار، وجبريل وإبليس، والخير والشر، والنبى والمتنبـى، والصـادق والكـاذب، والجنـة والنار. انتهى. انظر: الأسئلة والأجوبة الأصولية (ص١٢٤ وما بعدها).

(١) فإرادة الأمر متضمنه للمحبة والرضا وهى الإرادة الدينية، فالكفر والفسوق والعصيان ليس مُرادًا للرب والطاعة موافقة لهذا الأمر المستلزم لتلك الإرادة. انتهى.

ولهذا قال بعده: ﴿قل فلله الحجة البالغة﴾ [الأنعام: ١٤٩]؛ أى: على خلقه، حتى أرسل إليهم الرسل بشرائعه، وهو يعاقبهم على مخالفة أمره وإرادته الشرعية، وإن وافق ذلك إرادته القدرية، فإذا قال العبد: تقدمت الإرادة بالذنب فلا أعاقب؛ كان بمنزلة قول المريض: قد تقدمت الإرادة بالمرض فلا أتألم، وهذا مع جهالته فاعتلاله بالقدر ذنب ثان يعاقب، وإنما اعتل بالقدر إبليس حيث قال: ﴿بما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض﴾ [الحجر: ٣٩]، وتابعه شيعته المشركون فقالوا: ﴿لو شاء الله ما أشركنا﴾ فأما آدم عليه السلام فقال: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ [الأعراف: ٢٣].

وأما قوله لموسى عليه السلام: أتلومنى على أمر قدره الله علىّ قبل أن يخلقنى، وقول النبى ﷺ: «فحج آدم موسى[(١)]»، فإنما صح الاحتجاج لوقوعه بعد التوبة وارتفاع اللوم عنه[(٢)]، فهو إخبار منه بالحق المحض على وجه التوحيد والبراءة من الجور، وإنما المذموم الاحتجاج بالقدر ومع الإصرار على الذنب على أن بعضهم قال: لم يلمه على المعصية، وإنما لامه على المصيبة التى نالت ذريته بخروجهم من الجنة ونزولهم دار الابتلاء والمحنة، فذكر الخطيئة تنبيهًا على سبب تلك المصيبة، فاحتج آدم بالقدر على المصيبة، والقدر يحتج به فى المصائب دون المعائب.

(م): بقاؤه غير مستفتح ولا متناه.

(ش): الذى عليه الجماهير من أئمتنا أن القدم والبقاء يرجعان فى حق الله، تعالى، إلى استمرار الوجود فى الماضى[(٣)] إلى غير غاية، وفى المستقبل إلى غير نهاية، وذهب الغزالى إلى أنهما من أوصاف النفى، وأنهما يرجعان إلى نفى عدم سابق وإلى نفى عدم لاحق، وأن هذه الأسماء بحسب إضافة الوجود فى الذهن إلى الماضى والمستقبل، ولا يدخل فى الزمان إلا المتغير بواسطة التغيير والرب تعالى، منزه عن التغيير فلا يلحقه الزمان؛ لأنه كان قبل خلق الزمان، وذهب عبد الله بن سعيد[(٤)] إلى أن البارى قديم بقدم، وهو صفة

---

(١) أخرجه عن أبى هريرة بألفاظ متقاربة، مسلم فى صحيحه (٢٠٤٢/٤)، والبخارى فى صحيحه (٢٧٤/٧)، حديث (٦٦١٤)، ولفظه (احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدمُ أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لـه بيده، أتلومنى على أمر قدرَ الله علىَّ قبل أن يخلقنى بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى ثلاثًا). انتهى.

(٢) وكُلّه بقدر الله على ما شرحناه بتعليقنا عند الكلام عن مراتب القدر الأربعة فراجعها.

(٣) فى الأصل «المعاصى» وهو خطأ وما أثبتناه موافق للسياق.

(٤) هو: عبد الله بن محمد القطان أبو محمد المعروف بابن كُلاَّب، إليه تنسب الفرقة الكلابية،=

زائدة على وجوده، وقدمه قدم لنفسه وللموصوف به، وباق ببقاء، وأن بقاءه لنفسه وللموصوف به، والحق أنهما ليستا بصفتين زائدتين على الوجود، وإلا لزم قدم القدم وبقاء البقاء.

(م): لم يزل بأسمائه وصفات ذاته ما دل عليها فعله من قدرة وعلم وحياة وإرادة، أو التنزيه عن النقص من سمع وبصر وكلام وبقاء.

(ش): مذاهب الناس فى الصفات ثلاثة: ذهب أهل الحق إلى إثبات الصفات وأنها زائدة على مفهوم الذات ويجمعها قول الشاطبى:

حى عليم قدير والكلام لـــه.... باق سميع بصير ما أراد جــرى

وأرجعها المصنف إلى ما يدل عليها فعله أو يقتضى التنزيه، وأرجعها الشيخ عز الدين فى (القواعد) إلى ما يتعلق بغيره تأثيرًا كالقدرة وإلى ما يتعلق بغيره من غير كشف وتأثير كالكلام، وأعمها تعلقًا الكلام والعلم، وأخصها السمع، وتوسطها البصر.

الثانى: قول الفلاسفة وقدماء المعتزلة: نفى الصفات، وأنه لا صفة هناك ثبوتية زائدة، ويقولون: لو ثبت لزم التركيب فى الذات، ولا نزاع بينهم فى أن لله تعالى أسماء وصفات، لكن بعض من جمع بين الحديث والفلسفة كابن حزم، ينكر لفظ الصفات وطعن فى الحديث الذى فى الصحيحين من صفة الرحمن مطعنًا غير مقبول[1]، وجوزوا

=كان أحد أئمة المتكلمين، توفى سنة ٢٤٥هـ، وقيل: غير ذلك.

من مصنفاته: الصفات، خلق الأفعال، الرد على المعتزلة، وغير ذلك. انظر: الأعلام (٤/٩٠)، معجم المؤلفين (٦/٥٩)، الطبقات لابن السبكى (٢/٢٩٩، ٣٠٠).

(١) قال ابن حزم: لأن الله تعالى لم ينص قط فى كلامه المنزل، ولا حفظ عن النبى ﷺ، ولا جاء قط ذلك، عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين، ومن كان هذا فلا يحل لأحد أن ينطق به، ولو قلنا: أن الإجماع، قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات، ولا اعتقاده بل هى بدعة منكرة، قال: وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم اسوة ولا قدوة، وحسبنا الله ونعم الوكيل، «ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه»، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخرى الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها، فهى وهلة من فاضل وذلة عالم، قال: ومن اعترضوا بالحديث الذى رويناه من طريق عبد الله بن وهب، عن عمرو بن الحارث، عن سعيد بن أبى هلال، عن أبى الرجاء محمد بن عبد الرحمن، عن أمه عمرة، عن عائشة رضى الله عنها، فى الرجل الذى كان يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ فى كل ركعة مع سورة أخرى، وأن الرسول ﷺ أمر أن يسأل عن ذلك، فقال: هى صفة الرحمن فأنا أحبها، فأخبره عليه السلام أن الله يحبه.=

إطلاقها عليه لغة، وقالوا: إنها تسميات تنبئ عن ضروب من الإضافات فلا يقال: عالم ولا قادر، ولكن يقال: ليس بجاهل ولا عاجز، وبالغوا فى نفى الكثرة عنه حتى قالوا: إن وجوده وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة له يضاف وجوده إليها، ثم اختلفوا فقال بعضهم: معنى كونه عالمًا قادرًا، أنه ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت، وكذلك سائرها، ويسمون السلبية.

وقال آخرون: هو كذلك لمعان ليست موجودة ولا معدومة هى مشتقة من المعانى الثبوتية سموها أحوالاً كالعالمية والقادرية والحيية، وهى كونه عالمًا قادرًا حيًا. الثالث: قول متأخرى المعتزلة كأبى هاشم وغيره: نفى حقائق هذه الصفات وإثبات أحكامها فقالوا: عالم لذاته لا يعلم، وكذا الباقى تعلقًا بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات للزم تعدد القديم، وقال تعالى: ﴿**لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة**﴾ [المائدة: ٧٣]، ويقولون: بثبوت العالمية والقادرية له بناء على أنها نسب وإضافات لا وجود لها فى الخارج، بخلاف العلم والقدرة والحياة فإنها حقيقة، ولنا أن الله تعالى أثبت هذه الصفات لنفسه فى كتابه العزيز فوجب القول بها مع أنها يستحيل إثبات موجود بهذه الأوصاف مع نفى هذه الصفات، وإذا لزم إثباته بهذه الأوصاف لزم إثبات هذه الأوصاف له، قال تعالى: ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿**وسع كل شىء علمًا**﴾ [طه: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿**إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين**﴾ [الذاريات: ٥٨]، فأثبت القوة لنفسه وهى القدرة وأثبت العلم.

فدل على أنه عالم بعلمه وقادر بقدرته؛ ولأنه لو جاز عالم لا علم له لجاز علم ولا عالم به، كما أنه لو جاز فاعل لا فعل له لجاز فعل لا فاعل؛ قال: ﴿**أنزله بعلمه**﴾ [النساء: ١٦٦]، ﴿**وسع ربى كل شىء علما**﴾ [الأنعام: ٨٠]، ولاشك أن العالم من قام به العلم وهو وصف ثبوتى، وأيضًا ﴿**فعال لما يريد**﴾ [البروج: ١٦]، مع أن الفعل مشتق من المصدر وهو الإرادة، وقد وجد الفعل المشتق، فوجب أن تكون الإرادة المشتق

=فالجواب وبالله التوفيق: أن هذه اللفظة انفرد بها سعيد بن أبى هلال، وليس بالقوى، وقد ذكره بالتخليط يحيى وأحمد بن حنبل، وأيضًا فإن احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم؛ لأنه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم، فلو صح لما كان مخالف لقولنا لأننا إنما أنكرنا قول من قال: أن أسماء الله تعالى مشتقة من صفات ذاته، فأطلق لذلك على العلم، والقدرة، والقوة، والكلام أنها صفات، وعلى من أطلق إرادة وسمعًا، وبصرًا، وحياة، وأطلق أنها صفات، فهذا الذى أنكرناه غاية الإنكار، وليس فى الحديث، ولا فى غيره شىء من هذا. انتهى بتصرف فليراجع باقى البحث من الفصل فى الملل والنحل (٢/٩٥).

منها موجودة، إذا ثبت هذا في العلم والإرادة وجب مثله في باقي الصفات، إذ لا قائل بالفرق، وأما احتجاج الخصم بأنه لو كان عالمًا بعلم قائمًا بذاته زائد على مفهومها قديم لزم تعدد القديم، وأنه يلزم منه افتقار الذات إلى غيرها في كمالها وهما محالان.

فجوابه: أن المحال إنما هو تعدد الذوات القديمة لا الذات والصفات، وكذلك افتقار الذات إلى غيرها في وجودها هو المحال لا في غير، وافتقارها إلى غير خارج عنها قائم بها لا ينفك عنها، مع أن الحال الذي ادعاه أصحاب الأحوال لا موجودًا ولا معدومًا غير معقول.

قال البيهقي: فإن قالوا: فيقولون: إن علمه قديم وهو قديم، قيل: من أصحابنا من لا يقول ذلك مع إثباته أزليًّا، ومنهم من يقول ذلك، ولا يجب به الاشتباه؛ لأن القديم هو المتقدم في وجوده والوجود لا يوجب الاشتباه عند أحد فكذلك المتقدم في الوجود لا يوجب الاشتباه.

فإن قالوا: لو كان له علم لم يخل إما أن يكون هو أو غيره أو بعضه، قيل: هذه دعوى، بل ما قيل من علم لا يجوز أن يقال: هو هو لاستحالة أن يكون العلم عالمًا ولا أن يقال غيره لاستحالة مفارقته له ولا بعضية؛ لأنه ليس الوجوب متبعضًا. انتهى.

واعتمد المتأخرون في تعددها على الإجماع فإن الأمة مجمعة على قولين: أحدهما: إثبات صفات متعددة والآخر نفيها والتزام اتحاد الذات، فمن ادعى قولاً ثالثًا حكم فيه بإثبات صفة واحدة ثبوتًا مناف للصفات المختلفة، فقد خرق الإجماع وعلى هذا عوّل القاضي في «الهداية» والإمام في «الشامل».

وحاصله: أنه إذا قضى العقل بثبوت زائد على الذات، وهو مدلول التأثير والأحكام والتخصيص وأوجبت اللغة أن مدلول التأثير يسمى قدرة، ومدلول الأحكام يسمى علمًا، ومدلول التخصيص يسمى إرادة، وأجمعت الأمة أن الذات ليست علمًا ولا قدرة ولا إرادة، وانعقد الإجماع أن ذلك الزائد يستحيل أن ينوب منوب الصفات المختلفة وجب الحكم بتعدد ذوات هذه المدلولات، وأنها صفة زائدة على الذات، ومنهم من سلك طريق إثبات الأحوال، واعتبار الغائب بالشاهد وفيها طول[1].

---

(١) قال الأوزاعي: كان أئمة السنة لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه «غيرهُ»، ولا أنه «ليس غيره»؛ لأن إطلاق الإثبات يشعر بأنه هو، إذا كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل، فإن أريد به أن هناك ذاتًا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا، غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حق ولكن ليس في الخارج ذاتٌ مجردة عن الصفات، بل الذات=

تنبيهات: الأول: اتفقت الأشاعرة على السبع واختلفوا فى الثامن، وهو البقاء فأثبته الأشعرى والجمهور وقالوا: إنه صفة زائدة على الذات قائمة بها، فهو باق ببقاء قائم بذاته كباقى الصفات وجرى عليه المصنف.

وذهب القاضى، وإمام الحرمين، وجمهور المعتزلة، والإمام فخر الدين، ووالده، والبيضاوى: إلى نفى تلك الصفة وقالوا: إن بقاء الله تعالى عين ذاته، أى إنه باق لذاته لابقاء؛ لأن البقاء لو كان موجودًا ولـلزم أن يكون باقيا فحينئذ يكون ببقاء آخر، ويتسلسل.

وأجيب: بأن بقاء الله تعالى، وقدرته باقيان بذاتهما، لا ببقاء قائم بهما؛ لأن قيام الصفة بالصفة محال، قال الإمام فخر الدين: وهذا يلتفت على أمرين:

أحدهما: أن استمرار الذات هل هو مفهوم زائد على الذات أو ليس صفة زائدة عليها؟.

والثانى: أن الجوهر فى الزمان الثانى هل يحتاج إلى معنى يقتضى وجوده فى الزمان الثانى أم لا؟ فمن الناس من أثبته وسماه بالبقاء، والحق أنه محال.

الثانى: أنهم اتفقوا على إثبات الصفات الموهمة التى ورد بها الشرع كالعين والوجه، واليد للقدرة أو النعمة، وقيل: إنها صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى.

=الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يعرض للذهن ذاتٌ وصفة، كلٌ وحده، ولكن ليس فى الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فإنها لا تنفك عن الوجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتًا ووجودًا، يتصور هذا وحده، وهذا وحده، لكن لا ينفك أحدهما عن الآخر فى الخارج.
وقد يقول بعضهم: الصفة لاعين المصوف ولا غيره. وهذا له معنى صحيح، وهو: أن الصفة ليست عين ذات الموصوف التى يفرضها الذهن مجردة بل هى غيرها، وليست غير الموصوف، بل الموصوف بصفاته واحدٌ غير متعدد فإذا قلت: أعوذ بالله، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التى لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه، وإذا قلت: أعوذ بعزة الله، فقد عذت بصفة من صفات الله، ولم تعذ بغير الله، وهذا المعنى يفهم من لفظ «الذات» فى أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة، أى: ذات وجود، ذات علم، ذات قدرة، ذات عز، ذات كرم إلى غير ذلك، فـ«ذات كذا» بمعنى: صاحبة كذا، من تأنيث «ذو».
فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه، وإن كان الذهن قد يفرض ذاتًا مجردة عن الصفات، كما يفرض المحال. انتهى. انظر: شرح أصول العقيدة الإسلامية لأبى العز الأزرعى (ص٣٥، ٣٦، ٣٧).

وقال البيهقى: لله صفات خبرية كالوجه واليد طريق إثباتها، ورود خبر صادق بها فنثبتها ولا نكيفها[1]، قال ابن القشيرى: واختلفوا فى جواز صفة أخرى خبرية لتعارض، قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣]، وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أسألك بكل اسم هو لك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك[2]».

الثالث: لك أن تسأل عن الفرق بين المذهب الثانى والثالث أعنى مذهب الفلاسفة والمعتزلة، وما الفرق بين من نفى الصفة ونفى حكم الصفة، ووجهه أن الحكم وهو عالم قادر ثبت بالنص، وعلم الضرورة دينًا، وإثبات صفة العلم والقدرة لا تستند إلى ثبوتها بالنص، وإنما تثبت بالدليل، وليس كذلك، ولهذا عدها بعضهم مما ثبت بالصيغة؛ لأن عالمًا لم توضع إلا لمن له العلم لا لمن أدرك فقط، فيكون على هذا من الثابت بنص الكتاب وعلى هذا جرى أبو الوليد بن رشد فقال: لا فرق بين من قال ليس لله علم ومن قال: ليس بعالم.

الرابع: إنما قال المصنف: لم يزل ولم يقل قديمة؛ لأن هذه الصفات للرب سبحانه وتعالى عند المتقدمين من أصحابنا لا يقال لها قديمة؛ لأن القديم عندهم، هو بقدم فلا يجوز أن يقوم بالصفات قدم، بل هى أزلية كذا حكاه ابن القشيرى فى المرشد قال: وعند

---

(١) فى الأصل «ولا يكففها» وهو خطأ من الناسخ.

(٢) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير (١٠/٢٠٩، ٢١٠)، والحاكم فى المستدرك (١/٥٠٩)، والبيهقى فى الأسماء والصفات (١/٣١).

قلت: وهذا موافق لعقيدة أهل السنة والجماعة، فهم لا يحصرون الأسماء والصفات فى عدد محصور، وأما الحديث الوارد أن لله تسعًا وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة، فلا يفيد أنها محصورة بهذا العدد، خلافًا للأشعرية وغيرهم، مما أثبتوا لله سبعة أو أكثر من أسمائه وصفاته، وأهل السنة يثبتون ما أثبته الله لنفسه، وبما أثبته رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه.

والجهمية والأشاعرة ونحوهم من أهل البدع أولوا أسمائه وصفاته سبحانه كلفظ «الاستواء».

قال ابن القيم:

أُمر اليهود بأن يقولوا حِطةً ... فأبو وقالوا حِنطةً لهوانِ
وكذلك الجهمى قيل له استوى ... فأبى وزاد الحرف للنكرانِ
نون اليهود ولام جهمى هُما ... فى وحى رب العرش زائدتانِ
والأشعرى يقول تفسير استوى ... بحقيقة استولى على الأكوانِ

والمصنف والمؤلف أشعريًا ولسان حالها كما ترى فانتبه.

أبي الحسن صفات ذات الرب قديمة ومنع أن يكون القديم قديمًا بقدم بل القديم قديم لنفسه.

الخامس: تحرز بصفات ذاته عن صفات فعله كالخالق والرازق فإنها حادثة عند الأشعرى[1]، وهى فيما لا يزال، ولا يصح وصفه بها فى الأزل فإن الخالق حقيقة هو الذى صدر الخلق منه فلو كان قديمًا لزم قدم الخلق وصارت الحنفية، وغيرهم إلى القول بقدمها، ولا يجوز أن يحدث له صفة لم يستحقها فيما لم يزل، وأنه لم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق، وإن أريد بالخالق القادر على الخلق لم يبق فى قدمه خلاف.

قال البيهقى وأبى المحققون من أصحابنا أن يقولوا: إنه لم يزل خالقًا ولكن يقولون: خالقنا لم يزل رازقًا لم يزل قادرًا على الخلق والرزق؛ لأنه لم يخلق فى الأزل ثم خلق، وإذا سمى خالقًا بعد وجود الخلق لم يوجب ذلك تغيرًا فى ذاته كما أن الرجل إذا سمى أبا بعد أن لم يسمى به لا يوجب ذلك تغيرًا فى نفسه.

ومن أصحابنا من قال بجواز القول بأنه لم يزل خالقًا رازقًا على معنى أنه يخلق ويرزق، انتهى.

وأشار الغزالى إلى أنه لا خلاف بين المسلمين فى وصف الله تعالى بالخالقية والرازقية فى الأزل بالقوة لا بالفعل، والحقيقة وكذا بقية الصفات المؤثرة، ووصفه بها عند خلق العالم بالفعل والحقيقة، وقولنا: إن الله تعالى خالق فى الأزل بمنزلة قولنا: السيف قاطع فى الغمد، وظن بعض الحنفية أنه أراد الإطلاق المجازى فقال: لا يصح إطلاق ذلك فى أسماء الله تعالى؛ لأن المجاز يقبل النفى.

السادس: اعترض بعضهم على الأشعرية فى قولهم فى الصفات: ليست هى هو ولا هو غيرها وقال: وقعوا فى صريح التناقض، وهذا كلام من لم يفهم حقيقة الغيرين، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود أو عدم، وهذه الصفات الكريمة لا تقبل ذلك فلا يقال: هى غيره ولا هو غيرها[2] وعبر بعض الأصحاب عن ذلك فقال بأن الصفات ليست هى ذاته ولا غير ذاته فإن الغيرين هما ذاتان ليست إحداهما الأخرى والصفات وإن كانت زائدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى.

---

(١) صفات الفعل هى صفات ذات أيضًا بمعنى أنها لا تنفك عن الله لذا فهى عند أهل السنة، قديمة النوع حادثة الآحاد يصلح أن يقدر فيها إذا شاء، خلافًا للأشعرى كما ترى. قال الطحاوى: بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارى». انتهى.

(٢) سبق تحقيق هذه العبارة، وبيان قول أهل السنة فى هذه العبارة من كلام على ابن أبى العز الأزرعى فراجعه.

(م): وما صح فى الكتاب والسنة من الصفات يعتقد ظاهر المعنى وينزه عند سماع المشكل ثم اختلف أئمتنا أنؤول أم نفوض منزهين مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح.

(ش): ذكر هذا عقيب صفات الذات لينبه على أن الصفات لا تنحصر فيما ذكر، وأنه قد ورد صفات أخرى موهمة كما سبق والقصد أن كل ما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللائقة بجلاله، نعتقد ظاهر المعنى وما ورد فيهما من المشكل مما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله تعالى: ﴿**وجاء ربك والملك**﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة[1]»، فإنا ننزه عند سماعه عما لا يليق به.

وللعلماء فيه مذهبان مشهوران فمنهم من يفوض علمه إلى الله تعالى ويسكت عن التأويل بشرط الجزم بالتنزيه والتقديس، واعتقاد عدم إرادة الظواهر المفضية للحدوث والتشبيه، وهذا مذهب السلف[2]، رحمهم الله، ولهذا يقفون على قوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ [آل عمران: ٧]، ثم يبتدئون ﴿**والراسخون في العلم يقولونَ آمنا به**﴾ وقالوا: أمرها كما جاءت بلا كيف فقولهم: كما جاءت رد على المعطلة، وقولهم

---

(١) أخرجه عن جماعة من الصحابة منهم: أبى هريرة، وأبى سعيد الخدرى، وجبير بن مطعم رضى الله عنهم أجمعين: البخارى فى صحيحه (٣٤٧/٢)، عن أبى هريرة مرفوعًا بلفظ: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعونى فأستجيب له، من يسألنى فأعطيه، من يستغفرنى فأغفر له»، ومسلم فى صحيحه (٥٢١/١).

(٢) قلت: مذهب السلف، هو إثبات ما أثبته الله لنفسه فى كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تشبيه ولا تمثيل، وينفون عنه النقائص والعيوب ومشابهة المخلوقات ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ والكلام فى الصفات كالكلام فى الذات فكما أنهم يثبتون لله ذاتًا لا تشبهها الذوات، كذلك يقولون فى صفاته أنها لا تشبهها الصفات، وصفة النزول من الصفات الفعلية التى يصلح فيها تقدير إذا شاء، وهو نزول على الحقيقة يليق به سبحانه، وأهل السنة لا يأولون «النزول» بنزول رحمته أو إلى غير ذلك، ولا يصرفونه عن ظاهره إلا بقرينة تدل على ذلك؛ لأن الإتيان والمجيء المضاف إلى الله باستقراء الكتاب، والسنة نوعان: مطلق، ومقيد.

فإذا كان مجيء رحمته و عذابه ونحو ذلك قيد بذلك كما فى الحديث «حتى جاء الله بالرحمة والخير»، وكقوله: ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم﴾، والنوع الثانى: الإتيان والمجيء المطلق فهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه كقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾، وقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾، وذلك من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تحريف. انتهى.

بلا كيف رد على المشبهة، ومنهم من يقول بالتأويل وهو مذهب الخلف، وشرطوا كون التأويل لإيفاء بجلال الله تعالى وكون المؤول متسعًا فى لغة العرب ولهذا قال بعضهم: مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم، أى أحوج إلى مزيد من العلم واتساع فيه، وكان إمام الحرمين يتأول أولاً ثم رجع فى آخر أمره[(١)] وحرم التأويل.

ونقل إجماع السلف عليه، فقال فى الرسالة النظامية: والذى نرتضيه رأيًا وندين لله تعالى به عقدًا اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعى القاطع فى ذلك إجماع الصحابة، رضى الله عنهم، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها مع أنهم كانوا لا يألون جهدًا فى ضبط قواعد المسألة والتواصى بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر متبوعًا أو محتومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة.

وقال ابن القشيرى فى تفسيره: تعلق قوم باختيار الجهل فى ذلك مع دعوى الأخذ بالظاهر ولا يخفى أن الظاهر التشبيه فى كل لفظ يوهم التشبيه، فإن اعترف هؤلاء بأنهم لا يشبهون فقد تركوا الظاهر بالضرورة، وعند ترك الظاهر فلا مانع من تكلف تأويل ممكن واحتج ابن عطية للمتأولين بأن الكل أجمعوا على تأويل قوله تعالى: ﴿**وهو معكم أينما كنتم**﴾ [الحديد: ٤][(٢)]، أن معناه بقدرته وعلمه وإحاطته قال: وهذه آية أجمعت

---

(١) قلت: ليست هذه المسألة، وحدها هى التى رجع عنها إمام الحرمين بل، وليس هو وحده بل كل من ترك الكتاب والسنة، واشتغل بالكلام ندم فى آخر عمره، ورجع عن كثير من المسائل العقدية التى بناها على الكلام إن لم يكن كلها.
قال الشوكانى: إنك لا ترى رجلاً أفرغ فيه وسعه وطول فى تحقيقه باعه إلا رأيته عند بلوغ النهاية والوصول إلى ما هو فيه من الغاية يقرع على ما أنفق فى تحصيله سن الندامة، ويرجع على نفسه فى غالب الأحوال بالملامة، ويتمنى دين العجائز ويفر من تلك الهزائز: كما وقع من الجوينى والرازى وابن الحديد والسهروردى والغزالى وأمثالهم ممن لا يأتى عليه بحصر فإن كلماتهم نظمًا ونثرًا فى الندامة على ما جنوا به على أنفسهم مدونة فى مؤلفات الثقات. انتهى. وانظر الرسائل السلفية.

(٢) قلت: التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى غير ظاهر منه يحتمله مع وجود دليل عليه، وهو ما سبق تعريفه، والذى يصرف «المعية» عن ظاهرها الدليل أو القرينة التى تدل على غير الظاهر، وهذا هو مذهب أهل السنة كما بينا فى الكلام عن «المجىء» و«الإتيان»، وغير ذلك من الصفات الفعلية، فلا تناقض عندهم فى ذلك، وما لم يدل دليل أو قرينة على صرفه عن ظاهره فحكمه كما سبق.
ومن أمثلة المعية قوله تعالى: ﴿هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على=

الأمة على هذا التأويل فيها، وأنها تخرجه عن معنى لفظها المعهود، قال: وتأولهم هذا حجة عليهم في غيره.

وقال الشيخ عز الدين في بعض فتاويه: وطريق التأويل بشرطه أقربهما إلى الحق؛ لأن الله تعالى إنما خاطب العرب بما يعرفونه، وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه؛ لأنه قال: ﴿**ثم إن علينا بيانه**﴾ [القيامة: ١٩]، وقال لرسوله ﷺ: ﴿**لتبين ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤]، وهذا عام في جميع آيات القرآن فمن وقف على الدليل فقد أفهمه الله تعالى مراده من كتابه وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك إذ لا ﴿**يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ [الزمر: ٩].

وتوسط صاحبه، ابن دقيق العيد في عقيدة له فقال: يقول في الألفاظ المشكلة منزه عما لا يليق بجلاله ويقول: إنها حق وصدق على الوجه الذي أراده قال: ومن أول شيئًا منها فإن كان تأويله قريبًا على ما يقتضيه لسان العرب ويفهم في مخاطباتها لم ينكر عليه، ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيدًا توقفنا عنه واستبعدناه ورجعناه إلى القاعدة في الإيمان بمعناه والتصديق به على الوجه الذي أريد مع التنزيه، وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب قلنا به، وأولناه من غير توقيف كما في قوله تعالى: ﴿**يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله**﴾ [الزمر: ٥٦]، فنحمله على حق الله، وما يجب له أو على قريب من هذا المعنى ولا يتوقف فيه، وكذلك قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن[١]» فحمله على أن إرادة القلب واعتقاد أنه مصرفه بقدرة الله تعالى وما يوقعه في القلوب، وكذا سائر الأمور الظاهرة المعنى المفهوم عند سامعها ممن يعرف كلام العرب انتهى.

ولا مزيد على حسنه لكن إذا أول على المعهود من كلام العرب فيشترط أن لا يقطع بأنه هو المراد، فالله أعلم بمراده، بل نقول: يجوز أن يكون المراد كذا، وقد يرجح بالقرائن المحتفة باللفظ ونحوه.

=العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾، أي الجميع في علمه على السواء أنتم والسماء والأرض وغير ذلك، مع علو ذاته الذي يدل عليه في الآية ﴿ثم استوى على العرش﴾ إلى غير ذلك. انتهى.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٠٤٥/٤)، والإمام أحمد في المسند (١٦٨/٢، ١٧٣).

وقول المصنف: مع اتفاقهم على أن جهلنا به لا يقدح، أى لأن الإيمان الإجمالى كاف فيه كما فى الإيمان ما أنزل الله من الشرائع وأرسله من الرسل وكذلك يؤمن بالمتشابهات على الإجمال وأن لم يتعين المراد بها على التفصيل(١).

(م): القرآن كلامه غير مخلوق.

(ش): القرآن لفظ مشترك يطلق ويراد به المقروء وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، وليست من قبيل الحروف والأصوات، ويدل عليه قول السلف قاطبة القرآن كلام الله تعالى، وهو غير مخلوق، قال على رضى الله عنه: ما حكمت مخلوقًا وإنما حكمت القرآن(٢)، وكما يعقل متكلمًا ولا مخارج له ولا أدوات كذلك يعقل كلامًا ليس بحروف ولا أصوات(٣).

والدليل عليه: أن كلامه صفة موجودة والحروف إن كانت كتابة فهى أجسام وإن كانت حركات أدوات فعى أعراض ومحال قيام الأجسام والأعراض بالبارى تعالى عن ذلك، ويلزم القائل بذلك القول بخلق القرآن(٤).

---

(١) قلت: وأسماء الله سبحانه من قبيل المحكم؛ لأن معانيها واضحة فى لغة العرب، وهى من قبيل المتشابه؛ لأن الكِنهُ والكيف مما استأثر الله بعلمه، فمعنى الاستواء فى اللغة معلوم، أما كيفية استواء الله على عرشه فلا يعلمها إلا هو جل وعلا والوصيفية فيها لا تنافى العلمية بخلاف أوصاف العباد. انتهى.

(٢) رواه البيهقى فى شعب الإيمان (١/١٩١).

(٣) قلت: قوله: «ليس بحروف ولا أصوات» فيه نظر فإن قصد بالحروف المداد الذى بين دفتى المصاحف وبالأصوات أصوات القراء فهو حق، أما إن قصد «ليس بحروف»، أى أن عين كلام الله، وهو القرآن ليس بحروف، وأن جبريل لم يسمعه من الله صوتا فهذا خطأ مردود على قائله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: القرآن هو الحروف والأصوات، وتوهم قوم أنهم يعنون بالحروف المداد، وبالأصوات أصوات العباد، وهذا لم يقله عالم، والصواب الذى عليه سلف الأمة كالإمام أحمد، والبخارى صاحب الصحيح فى كتاب خلق أفعال العباد وغيره، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم اتباع النصوص الثابتة، وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس ذلك كلامًا لغيره، ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن اسما لمجرد المعنى ولا لمجرد الحرف بل لمجموعهما. انتهى. انظر: الفتاوى الكبرى (٥/١٤٦- ١٤٨).

(٤) قال ابن تيمية: وقلت: فى جواب الفتيا الدمشقية، وقد سئلت فيها عن رجل حلف بالطلاق الثلاث، أن القرآن حرف وصوت، وأن ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، على ما يفيده الظاهر ويفهمه الناس من ظاهره، هل يحنث هذا أم لا؟ فقلت فى الجواب: إن كان مقصود هذا الحالف أن أصوات العباد بالقرآن والمداد الذى يكتب به حروف القرآن قديمة أزلية، فقد حنث فى=

ويطلق ويراد به العبادات الدالة على الصفة القديمة التي هي القراءة ومنه قوله تعالى: **﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾** [القيامة: ١٧]، أي قراءته أو ليس للقرآن قرآن آخر، **﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾**، أي قراءته وهو قوله تعالى: **﴿وقرآن الفجر﴾** [الإسراء: ٧٨]، وقوله: **﴿إن الذى فرض عليك القرآن﴾** [القصص: ٨٥]، أى القراءة ومنه حديث: «ما أذن الله لنبى كإذنه لنبى حسن الصوت يتغن بالقرآن[(١)]»، ومعناه بالقراءة، ويدل على قول السلف القرآن معجزة رسول الله ﷺ، ويستحيل أن يكون القديم معجزة إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين وسمى الرب تعالى الصلاة قرآنا لاشتمالها على القراءة فقال تعالى: **﴿إن قرآن الفجر كان مشهودًا﴾** [الإسراء: ٧٨]، معناه: إن صلاة الفجر فإن قالوا: **﴿اخلع نعليك﴾** [طه: ١٢]، كلام الله وتقدير الاتصاف به قبل خلق موسى عليه الصلاة والسلام خلق من القول.

قلنا: الكلام الأزلى يتعلق بمتعلقه تعلق العلم الأزلى ويجرى مجراه عند تجدد المتجددات، وإذا لم يمتنع ثبوت هذه الصفة والكليم معدوم عن علمنا لم يمتنع ثبوت الكلام الأزلى، ومن ثم أحالت المعتزلة ثبوت الأمر من غير مأمور، بناء على أصلهم أن لا كلام إلا العبارات، وهذه الشبهة بعينها هى شبهة القائل بخلق القرآن، فإنه قال: لو كان كلامه غير مخلوق لكان لم يزل مخبرًا بأنا أرسلنا نوحًا ولم يزل رسل، ولم يقل بعد فلزم أن يكون كذبًا، وقد عارضهم الأصحاب.

منهم البيهقى بأنه قد قال: **﴿وقال الشيطان لما قضى الأمر﴾** [إبراهيم: ٢٢]، ولم يقل بعد فيلزم أن يكون كذبًا، فإن قالوا: معناه: سيقول، قيل: كذلك قوله: **﴿إنا أرسلنا﴾** [نوح: ١]، فى أزله قبل الرسالة مخبر أنه سيرسله فإذا أرسله صار خبرًا عن

=يمينه، وما علمت أحدًا من الناس يقول ذلك، وإن كان قد يكره تجريد الكلام فى المداد الذى فى المصحف، وفى صوت العبد لئلا يتذرع بذلك إلى القول: بخلق القرآن.

ومن الناس من تكلم فى صوت العبد، وإن كنا نعلم أن الذى نقرؤه، هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره، وأن الذى بين اللوحين هو كلام الله حقيقة، ولكن ما علمت أحدًا حكم على مجموع المداد المكتوب به، وصوت العبد بالقرآن بأنه قديم، ولكن الذين فى قلوبهم زيغ من أهل الأهواء لا يفهمون من كلام الله، وكلام رسوله ﷺ، وكلام السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان فى باب صفات الله تعالى إلا المعانى التى تليق بالخلق لا بالخالق. انتهى. انظر: الفتاوى الكبرى (٥/١٤٦- ١٤٨).

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥٧٩/٨) ح (٧٥٤٤) عن أبى سلمة، عن أبى هريرة مرفوعًا، ومسلم فى صحيحه (٥٤٥/٤)، والدارمى فى سننه (٣٣٩/٢).

إرساله أنه وقع من غير أن يحدث خبرًا كما أن علمه بأنه سيكون علمه الدنيا بأنه كائن، وإذا كان لم يحدث علم إنما حدث المعلوم والمخبر عنه دون العلم والخبر.

واعلم أن الناس فى كلام الله تعالى ثلاثة فرق: أهل السنة[(١)] يقولون: إن كلامه تعالى معنى نفسانى قائم بذاته تعالى قديم منزه عن الحرف والصوت[(٢)]، وما يأتينا من الحروف

(١) قلت: درج المؤلف على إطلاق لفظ أهل السنة على الأشاعرة، وفى ذلك نظر؛ لأنهم أقرب الفرق لأهل السنة، وكتب أهل السنة مليئة بالردود على عقيدة الأشاعرة التى يعتنقها المصنف، والشارح المؤلف، وهو هنا يعرض اعتقاد الأشاعرة على أنها عقيدة أهل السنة.

(٢) قلت: هذا هو كلام الأشاعرة خلافًا لما عليه جمهور أهل السنة والجماعه ومن وافقهم فى هذه المسألة، قال ابن تيمية فى الفتاوى الكبرى (٥/٢٨٣، ٢٨٤): قال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبدالملك الكرخى الشافعى فى كتابه الذى سماه «الفصول فى الأصول، عن الأئمة الفحول، إلزامًا لذوى البدع والفضول»، وذكر اثنا عشر إمامًا هم: الشافعى، ومالك، والثورى، وأحمد، والبخارى، وابن عيينة، وابن المبارك، والأوزاعى، والليث بن سعد، وإسحاق بن راهويه، وأبو زرعة، وأبو حاتم، قال فيه: سمعت الإمام أبى منصور محمد بن أحمد يقول: سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول: سمعت الشيخ أبى حامد الإسفرايينى يقول: مذهبى ومذهب الشافعى، وفقهاء الأمصار أن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر، والقرآن حمله جبريل عليه السلام مسموعًا من الله تعالى، والنبى ﷺ سمعه من جبريل والصحابة سمعوه من رسول الله ﷺ، وهو الذى نقوله نحن بألسنتنا، فيما بين الدفتين، وما فى صدورنا مسموعًا ومكتوبًا ومحفوظًا ومنقوشًا، وكل حرف منه كالباء والتاء، كله كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق فهو كافر، عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. انتهى.

قلت: وفى هذا خلاف لما عليه المصنف والشارح وغيرهم من الأشاعرة الذين يقولون: إنه معنى قائم بالنفس ليس حرفًا ولا صوتًا بل دلالات عليه على لسان الرسل.

ومن أهل السنة أيضًا الأحناف، قال الطحاوى: «وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة» قال: الأزرعى: وفى قوله: «بالحقيقة» رد على من قال: أنه معنى واحد قائم بذات الله لم يسمع منه وإنما هو الكلام النفسانى؛ لأنه لا يقال لمن قام به الكلام النفسانى ولم يتكلم به: أن هذا كلام حقيقة، وإلا للزم أن يكون الأخرس متكلمًا، ولزم أن لا يكون الذى فى المصحف عند الإطلاق هو القرآن، ولا كلام الله، ولكن عبارة عنه ليست هى كلام الله، كما لو أشار إلى شخص بإشارة فهم بها مقصوده، فكتب ذلك الشخص عبارته عن المعنى الذى أوحاه إليه ذلك الأخرس، وغير ذلك من الإنكار على الأشعرية هذه المقالة، وممن أنكر عليهم أيضًا ابن حزم فى الفصل، وصاحب معارج القبول، وابن تيمية، وابن القيم، وصاحب لمعة الاعتقاد وغيرهم مما لا أستطيع أن أنقل مقالاتهم هنا لضيق المساحة المسموحة.

انظر: الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى، شرح أصول العقيدة الإسلامية للأزرعى (ص٦٣)، معارج القبول (١/٢٦٦، ٢٦٧)، لمعة الاعتقاد (ص١٥: ١٨)، لابن قدامة المقدسى، الفصل=

والأصوات الدالة عليه على لسان الرسل حادث ولكن نتجنب إطلاق هذا الاسم عليه أدبًا إلا عند الحاجة إلى البيان لمتعلم، ويطلق أن كلام الله تعالى منزل غير مخلوق تأسيًا بالسلف الصالح حذرًا من إيهام نفي الكلام الأزلي، والفرقة الثانية المعتزلة: لا يثبتون كلام النفس.

والثالث الحشوية: القائلون بأنه يتكلم بحرف وصوت قائم بذاته، وهم قسمان: قسم يلتزمون حلول الحوادث بذاته تعالى الله عن قولهم، وشرذمة يقولون الحروف والأصوات قديمة، وهؤلاء لا يفهمون ما يقولون؛ لأنا نعلم ضرورة وحسًّا بأن الكاف قبل النون ولا يجتمعان في زمن واحد، ثم يلزمهم ما يلزم النصارى في اعتقادهم أن صفة من صفات الله القديمة وجدت بالمسيح، أما كلامه أو علمه فأثبتوا قدمه وكفرهم جميع المسلمين وتبرءوا عنهم وبينوا أن الصفة الواحدة يستحيل أن توجد في موصوفين، كما لا يصح أن يوجد جوهر واحد في مكانين، وكيف يستقيم بعد ذلك أن يقال: أن صفة الله، أي هي كلامه القديم وجدت في المصاحف والمحدثات بل هو أشر من قول النصارى لقصرهم ذلك على المسيح وحده، وهم يقولون: إن كلام الله تعالى وجد في أكثر المخلوقات، ولقد كثر تشنيعهم على الأشاعرة في هذه المسألة، ولو تنبهوا لسر مقالتهم لعلموا أنها أشنع. إذا علمت هذا فتضمن كلام المصنف مسألتان:

إحداهما: أن القرآن هو الكلام القائم بالذات المقدسة، ولهذا لو حلف بالقرآن انعقدت يمينه حملاً له على الكلام القديم، وأبو حنيفة حمله على الألفاظ ولم يحكم بانعقاد يمينه، قال الشيخ عز الدين في «القواعد»: وهو الظاهر من استعمال اللفظ وهو منازع فيه؛ فإن القرآن إذا أطلق لم يفهم منه غير كلام الله، ولهذا لو سئلنا عن القرآن مخلوق أم لا؟ أجبنا بأنه غير مخلوق.

قال الحليمي: وقوله تعالى: ﴿**وما هو بقول شاعر**﴾ [الحاقة: ٤١]، وفي سورة أخرى: ﴿**إنه لقول رسول كريم**﴾ [التكوير: ١٩]، فإنما معناه: لقول تلقاه عن رسول كريم أو سمعه عنه أو نزل به عليه، وقد قال في آية أخرى: ﴿**فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾ [التوبة: ٦]، فأثبت أن القرآن كلامه، ولايجوز أن يكون كلامه، وكلام جبريل معًا فدل على أن معناه ما قلنا.

=(٣/٣: ١٠)، الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية (ص٢٤٩: ٢٦٦)، وغير ذلك.

الثانية: أنه بالمعنى الأول غير مخلوق، ولا محدث؛ لأنه كلام الله وكلام الله تعالى صفته ويستحيل اتصاف القديم بالمحدث[(١)]، وقد قال تعالى: ﴿**ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام**﴾ [لقمان: ٢٧] الآية، وما يمتنع نفاذه قديم؛ ولأن الله تعالى ذكر الإنسان فى ثمانية وعشرين موضعًا وقال: إنه مخلوق، وذكر القرآن فى أربعة وخمسين موضعًا، ولم يقل: إنه مخلوق، ولما جمع بينهما فى الذكر نبه على ذلك خيث قال: ﴿**الرحمن علم القرآن خلق الإنسان**﴾ [الرحمن: ١، ٢، ٣]، وقد روى من وجوه عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿**قرآنًا عربيًا غير ذى عوج**﴾ [الزمر: ٢٨].

وقال: غير مخلوق، وقال البويطى عن الشافعى: إنما خلق الله تعالى كل شىء بكن فلو كانت كن مخلوقة فمخلوق خلق مخلوقًا، قال الأئمة: ولو كان كن الأول مخلوقًا فهو مخلوق بأخرى وأخرى إلى ما لا يتناهى، وهو مستحيل، وقال سفيان بن عيينة فى قوله تعالى: ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ [الأعراف: ٥٤]: إن الأمر القرآن ففصل بين المخلوق والأمر، ولو كان الأمر مخلوقًا لم يكن لتفصيله معنى.

قال ابن عيينة: فرق بين الأمر والخلق فمن جمع بينهما فقد كفر، أى من جعل الأمر الذى هو قوله من خلقه فقد كفر، وأما أن القرآن هو الآمر فلقوله تعالى: ﴿**إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين فيها يفرق كل أمر حكيم أمرًا من عندنا**﴾ [الدخان: ٣-٥] [(٢)]، وروى هذا الاستنباط عن أحمد بن حنبل، ومحمد بن يحيى الذهلى[(٣)]، وأحمد بن سنان[(٤)]، وغيرهم من الأئمة.

---

(١) قلت: هذا مبنى عند الأشاعرة على أن كلام الله قائم بالنفس فهو صفة ذاتية قديمة، وعند أهل السنة: أن الكلام صفة ذاتية فعلية، بمعنى أن الله متكلم: بكلام قديم النوع حادث الآحاد، وأنه لم يزل يتكلم ولا يزال يتكلم بما شاء، إذا شاء، كيف شاء وأنه يتكلم بحرفٍ وصوتٍ بكلام يسمعه من شاء من خلقه، سمعه موسى، عليه السلام، من غير واسطة، ومن أذن له من الملائكة ورسله ويكلم المؤمنين ويكلمونه فى الآخرة كما ثبت فى الشريعة وهذا معنى حادث الآحاد. انتهى.

(٢) وفيها خطأ من الناسخ: ﴿إنا أنزلناه فى ليلة القدر﴾، وما أثبتناه هو الصواب.

(٣) هو: محمد بن يحيى بن عبد الله بن خالد بن فارس الذهلى النيسابورى، أبو عبد الله، من حفاظ الحديث، ثقة، اعتنى بحديث الزهرى فصنفه وسماه (الزهريات) ولد سنة ١٧٢هـ، وتوفى سنة ٢٥٨هـ.

انظر: تهذيب التهذيب (٥١١/٩)، شذرات الذهب (١٣٨/٢).

(٤) هو: أحمد بن شعيب بن على بن بحر، أبو عبد الله النسائى، ولد سنة ٢١٥هـ، وتوفى سنة ٣٠٣هـ، حافظ محدث روى عن خلق كثير من مصنفاته: السنن الكبرى والصغرى،=

وذكر البيهقي بإسناد صحيح عن عمرو بن دينار، قال: سمعت مشيختنا منذ سبعين سنة يقولون: القرآن كلام الله ليس بمخلوق قال: ومشيخته جماعة من الصحابة منهم: ابن عباس، وابن عمر، وجابر، وابن الزبير، وأكابر التابعين، ثم قال: وروينا هذا القول عن الليث بن سعد، وسفيان، وابن المبارك، وحماد بن زيد، وابن مهدى، والشافعى، وأحمد بن حنبل وأبى عبيدة، والبخارى، ومشيخة جلة سواهم، وإنما أحدث هذه البدعة الجعد بن درهم فذبح خالد بن عبد الله القرشى[1] يوم الضحى.

قلت: وكان الإجماع منعقدًا عليه حتى جاء الجبائى وزعم أنه مخلوق على معنى أنه مقدر، وتبعه ابنه ومعتزلة البصرة، ونقل عن داود الظاهرى إنه محدث وليس بمخلوق، وينسب للبخارى[2]، وفهمها ابن بطال[3] من تنويهه فى آخر كتابه، وقد هجر الإمام أحمد داود لما بلغه ذلك عنه، ومنعه من الدخول عليه.

وقال البيهقى فى مناقب الإمام أحمد: يحتمل أن يكون داود تكلم فى الفرق بين التلاوة والمتلو كما كان محمد بن إسماعيل البخارى يذهب إليه فنسبه محمد بن يحيى

=والخصائص فى فضل على بن أبى طالب وغيرها.

انظر: شذرات الذهب (٢/٢٣٩)، البداية والنهاية (١١/١٢٣).

(١) هو: خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسرى، وليس القرشى كما وقع من الناسخ، ويقال: أبو الهيثم، يمان الأصل من أهل دمشق، أمير العراقيين، أحد خطباء العرب وأجودهم، توفى ١٢٦هـ.

انظر: تهذيب التهذيب (٣/١٠٣)، الأعلام (٢/٢٩٧).

(٢) قلت: ما ذكره المؤلف من قبل فى أن أئمة الصحابة وتابعيهم والسلف أطبقوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق حق، ولا خلاف بين الأشاعرة، وجمهور أهل السنة فى ذلك بل الخلاف فى كونه قائم بالنفس وهو دلالة عن كلام الله على قولهم، أم أنه صفة ذاتية فعلية كما سبق شرح ذلك فى تعليقنا، والأشاعرة لا يقولون بالصفات الفعلية ظنا منهم أنها من الحوادث، وأن الحوادث مخلوقة ويستحيل أن يكون المخلوق صفة الخالق، وأهل السنة يقولون: أنه ليس بمخلوق بل لله أن يفعله وقتما شاء ككلامه لموسى، وكلامه فى الثلث الأخير من الليل وكلامه للمؤمنين فى الآخرة، فهذا هو معنى حادث الآحاد.

وهو ما ينكره المؤلف على داود الظاهرى، وابن حزم، والبخارى، وزعم أن الإمام أحمد أنكره، مع أن ذلك هو ما أطبق عليه جمهور أهل السنة كما سبق. انتهى.

(٣) هو: أبو الحسن على بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكرى القرطبى المالكى، محدث، فقيه عنى بالحديث العناية التامة شرح صحيح البخارى، توفى سنة ٤٤٩هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: شذرات الذهب (٣/٢٨٣)، الأعلام (٤/٢٨٥).

الذهلى إلى رأى جهم وكلاهما برىء منه، ثم استدل شعيب بن إبراهيم قال: قرئ على أبى سليمان مسألة الاعتقاد فقال فيها: كلام الله غير مخلوق ولا مجعول[1] ولا محدث، وحكى عن داود أنه قال: أما الذى فى اللوح المحفوظ فغير مخلوق، وأما الذى بين الناس فمخلوق.

قال الذهبى فى «الميزان»: وهذا أول شىء على جهله بالكلام، فإن جماهيرهم لم يفرقوا بين الكلامين فى أن الكل حادث، وإنما يقولون: القائم بالذات المقدسة غير مخلوق؛ لأنه من علمه تعالى والمنزل إلينا محدث كما قال تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث**﴾ [الأنبياء: ٢]، والقرآن كيف تلى أو كتب أو سمع فهو وحى الله، فإن قيل: فقد سبق أن القرآن يطلق بمعنيين فهل يجوز على المعنى الثانى، وهو القراءة أن يقال: إنه مخلوق؟ قلنا: لا يجوز لما فيه من الإيهام المؤدى إلى الكفر، وإن كان المعنى صحيحًا بهذا الاعتبار، كما أن الجبار فى أصل اللغة هى النخلة الطويلة، ويمتنع أن يقال: الجبار مخلوق مريدًا بها النخلة لما فيه من الإيهام ولا يمتنع أن يقال: القراءة مخلوقة لزوال الإشكال.

(م): على الحقيقة لا المجاز مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى صدورنا مقروء بألسنتنا.

(ش): الجار والمجرور فى قوله: على الحقيقة، متعلق بما بعده من اسم المفعول فى مكتوب ومحفوظ ومقروء، فلهذا قطعه عما قبله لئلا يتوهم أنه متعلق بالذى قبله، ودليل ما قال قوله تعالى: ﴿**بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم**﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقوله ﷺ: «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو[2]»، مخافه أن يناله العدو، والمعنى:

(١) قلت: وهذه بدعة لم يذكرها المصنف، ولا الشارح لا اعتقادًا ولا ردًا عليها، وإنما أتت كما ترى حشوًا فى الكلام غير مقصود، وهو القول بأن القرآن «مَجْعُول»، واستدل القائل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيًا﴾.

قال الأزرعى: فما أفسده من استدلال! فإن «جعل» إذا كان بمعنى خلق يتعدى إلى مفعول واحد، كقوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾، وقوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شىء حى﴾. وإذا تعدى إلى مفعولين: لم يكن بمعنى خلق. قال تعالى: ﴿ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً﴾، وقال تعالى: ﴿الذين جعلوا القرآن عضين﴾، ونظائره كثيرة، فكذا قوله: ﴿إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون﴾. انتهى. انظر: شرح الطحاوية للأزرعى (ص٦٠).

(٢) رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما، الإمام مسلم فى صحيحه (١٤٩٠/٣) ح(١٨٦٩)، الإمام أحمد فى المسند (١٠٢٦/٢).

أن القرآن مكتوب إلى آخره، أى: إنما يقال بهذا التقييد ولا يطلق على غير مقيد، لما فيه من الإيهام كما لا يقال: إن الله تعالى فى المسجد وفى القلوب إلا على التقيد بأن الله تعالى معبود فى المسجد معلوم فى القلوب مذكور بالألسن لاستحالة وجوده فى الجهات، فذلك حكم كلامه.

ووضحه بعضهم فقال: معنى قولنا إن القرآن مكتوب فى المصحف محفوظ فى الصدور: أن الكتابة التى يكون كلام الله بها مكتوبًا فى المصحف لا نفس كلام الموجود بذاته[1]، وكذلك الحفظ له لا نفس واحد من هذه المعانى مع زيادات أضيفت له حتى لا يعرف إذا ذكر إلا ذلك المعنى مع هذه الزيادات، ولا يذهب وهم السامع إلى ما كان فى أصل اللغة قبل اقتران هذه الزيادات به، وقد كثر التشنيع على الأشعرى، رحمه الله، فى قوله: إن الألفاظ التى فى المصحف دالة على كلام الله تعالى لا غير كلام الله تعالى ورد بإجماع السلف على ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى.

والأصحاب المحققون يقولون: للقرآن حقيقتان: حقيقة عقلية وحقيقة شرعية فحقيقته الشرعية كلام الله غير مخلوق، وهذا هو موضع إجماع السلف، ولم يتكلم فيه الأشعرى، وحقيقته العقلية أن هذه الألفاظ دالة على كلام الله تعالى، وليست عين لقيام الدليل العقلى على قدم الكلام، ولئلا يلزم كون القرآن مخلوقًا وهذا موضع كلام الأشعرى مع أنه لا يسوغ إطلاق هذا اللفظ لمنافاته الحقيقة الشرعية، وإنما هو بحث عن الحقيقة العقلية ليعلم كيف هو، وقصد بذلك الجمع بين الأدلة وهى الطريقة المثلى[2]؛ فإنه إن لم يجمع بين العقل والشرع على القطع وقع فى مخالفة العقل بالجملة أو الشرع

---

(١) قلت: هذا هو اعتقاد المؤلف، وهى عقيدةِ الأشاعرة كما سبق بيانه، وهو هنا يوضح أن القرآن الذى نقرأه ونكتبه ليس كلام الله، إنما هو دلالة عليه، وهو ما لم يقله جمهور أهل السنة الذين فرقوا كما سبق بين كلام الله الذى منه بدأ وإليه يعود، والمداد والورق وصوت القارئ التى هى مخلوقات معلومة. انتهى.

(٢) قلت: ولذلك كان علماء أهل السنة، والأئمة المشهورين بالسنة يحذرون أتباعهم من الأشعرى، وأتباعه من بعده.

قال ابن تيمية: قال الشيخ أبو الحسن الكرخى الشافعى، وكان الشيخ أبو حامد، يقصد الإسفراييني، شديد الإنكار على الباقلانى، وأصحاب الكلام، وقال: ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعرى ويتبرئون مما بنى الأشعرى مذهبه عليه، وينهون أصحابهم، وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة، منهم الحافظ المؤتمن ابن أحمد بن على الساجى. انظر: الفتاوى الكبرى (٥/٢٨٤).

بالجملة، ونظيره تقسيم الإرادة إلى كونية وشرعية فتمسك بهذا التقرير فإنه من أعظم ما يستفاد فى هذا المضيق.

وحاصله: أن القرآن يطلق على القائم بالنفس وهو كلام الله حقيقة لغوية وعقلية، وعلى هذا المكتوب فى المصحف والمحفوظ والمقروء كما سبقت أدلته، وهذه إنما أجمعت عليه الأمة ولم يريدوا أن عين الكلام القديم حال فى الورق والصدور لاستحالته، بل إن فى مصاحفنا كتابة دالة عليه وفى صدورنا حفظًا له وفى ألستنا قراءة له كما قال تعالى: ﴿النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فالنبى ﷺ على الحقيقة مكتوب فى التوراة، ومعناه[١]: أن فى التوراة كتابة دالة عليه، لا أن نفسه مدرجًا فى التوراة، وكما يقال: الدار مكتوبة فى الصك، وكما أن الله تعالى معلوم بعلومنا مذكور بألسنتنا معبود فى مساجدنا غير حال فيها، ولهذا منع بعضهم إطلاق كونه فى المصحف حتى يقول: إنه مكتوب فيه دفعًا لوهم الحلول ولم يتحاشاه الجمهور تمسكًا بقوله تعالى: ﴿إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون﴾ [الواقعة: ٨٧، ٨٨]، وعلم من ذلك أن القرآن غير المقروء والتلاوة غير المتلو، وخالفت الحشوية فزعموا أن القراءة هى المقروء وهذا من غباوتهم، فإن القراءة كسب العبد يثاب عليها إذا كانت مندوبة ويعاقب عليها إذا كانت حرامًا، والثواب والعقاب إنما يتعلق بفعل المكلف، ولا يعلق كذلك بالكلام الأزلى.

قال الآمدى: ولم يخالف فى أن القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوبة إلا النجار[٢] من المعتزلة والحشوية مع زيادة القول بالقدم، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: القراءة والمقروءة شيآن متغايران، وهذا معلوم لكل عاقل أنصف ولم يسلك طريق التجاهل والمكابرة؛ لأن المقروء ولم يزل موجودًا ولا يزال، والقراءة لم تكن فكانت؛ لأنه من المحال تقدير وجود قراءة ولا قارئ لها كتقدير فعل ولا فاعل له، وقد نبه البارى على ذلك بقوله تعالى: ﴿إن الذين يتلون كتاب الله﴾ [فاطر: ٢٩]، وكان يجرى مجرى قوله: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله﴾ [الأحقاف: ١٣]، وقوله: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا﴾ [النساء: ١٠].

---

(١) فى الأصل «ومنعاه» وهو خطأ ناسخ واضح.

(٢) هو: الحسين بن عبد الله النجار الرازى أبو عبد الله، رأس الفرقة النجارية، من المعتزلة، وإليه نسبتها.

من مصنفاته: الاستطاعة، الإرادة، الثواب والعقاب، وغير ذلك. توفى نحو سنة ٢٢٠هـ. انظر: الأعلام (٢/٢٥٣)، ومعجم المؤلفين (٤/٥٣).

أفترى القول: هو الرب، والرب هو القول والأكل هو المال، والمال هو الأكل؟ فإذا لم يصح ذلك لم يصح أن تكون التلاوة هى الكتاب والكتاب هو التلاوة، بل يجب أن تكون التلاوة معنى غير الكتاب، فالتلاوة فعل العبد والكتاب هو المقروء الذى هو الكلام الأزلى، وبيان ذلك: أن حال الصفة حال الموصوف فإذا لم يستحيل أن يكون الموصوف معلومًا لنا مذكورًا معبودًا مع كونه قديمًا لا يوجب ذلك القرب منه ولا الاتصال ولا الحلول، كذلك الصفة التى هى الكلام القديم يستحيل أن يكون مقروءًا لنا محفوظًا مكتوبًا ولا يوجب ذلك الحلول، قال: وكلام الله تعالى فيما لم يزل قديمًا غير منزل ولا مقروءًا، ولا مكتوب ولا محفوظ.

فلما خلق الخلق وبعث النبى ﷺ، وأوحى إليه منزلاً محفوظًا مسموعًا مكتوبًا، وذلك لا يوجب بغير حاله كما أن القديم سبحانه وتعالى لم يكن فى الأزل معبودًا، ولامسجودًا له ولا معلومًا للخلق فلما أوجد الخلق وعلموه وعبدوه وذكروه كان معلومًا لهم معبودًا مذكورًا ولم يوجب ذلك بغير حاله كذلك هاهنا.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن تقولوا: اللفظ بالقرآن مخلوق، وقد ذكر قوام السنة[1] فى كتابه الحجة: أن أول من قال بالألفاظ وقال: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة حسين الكرابيسى فبدعه الإمام أحمد ووافقه على تبديعه علماء الأمصار وأطال فى الاستدلال.

قلت: قد ذكر البيهقى فى «مناقب أحمد» أن هذا المروى عنه فى اللفظ يوهم أنه كان لا يفرق بين التلاوة التى هى كسب وبين المتلو الذى هو كلام الله، قال: وقد حكاه عنه عبد الله ولده مقيدًا فقال: سمعت أبى يقول: من قصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك يريد به مخلوق فهو جهمى، قال: فدل على أنه إنما أنكر قوله من زعم أن المتلو المقروء مخلوق وكره الكلام فى اللفظ لكيلا يجعل ذلك ذريعة إلى القول بخلق القرآن ثم أسند عن الحاكم عن الأصم عن الصغانى: سمعت محمد فوران أبا محمد صاحب أحمد أنه سأله جماعة من أصحاب أحمد أن يطلب منه خلوة يسأله فيها عن أصحابنا الذين يفرقون بين اللفظ والمحكى، قال: فطلب منه ذلك، فقال: القرآن كيف تصرف غير مخلوق فأما أفعالنا فمخلوقة قلت: يا أبا عبد الله فاللفظية تعدهم جهمية إذا تذرعوا باللفظ إلى القول بخلق القرآن قال: لا، الجهمية يقولون: القرآن مخلوق.

---

(١) سبق تعريفه وهو: إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمى الأصبهانى، أبو القاسم، الشافعى فى مفسر، محدث، نحوى.

قال البيهقى: فهذا يدل على أنه إنما جعل اللفظية جهمية إذا تذرعوا باللفظ إلى القول بخلق القرآن، وبان أن أحمد لا يخالف أصحابنا المتكلمين، وأنه لا خلاف فى الحقيقة بين أصحاب الحديث فى القرآن. انتهى.

ولقد نفس كربة فى الفائدة النفسية نفس الله عنى وعنه يوم القيامة ثم هنا.

تنبيهات: أحدها: أنه قد يستشكل وصف القرآن بهذه الصفات أعنى: كونه قديمًا ومتلوًّا ومحفوظًا ومقروءًا لإيهامه قيام الشىء الواحد بعدة أشياء وينحل هذا الإشكال بتحقيق مراتب الوجود وهى أربع: وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان، ووجود فى البنيان ووجود فى البيان، فكلام الله تعالى باعتبار وجوده العينى، وهو الموجود الحقيقى، قائم بالذات المقدسة غير منفصل عنها ولا قائم بغيرها، وباعتبار وجوده الذهنى محفوظ فى صدورنا، وباعتبار وجوده البنيانى متلو بألسنتنا، وباعتبار وجوده البيانى مكتوب فى مصاحفنا، وهو غير حال بحقيقته النفسية لا فى صدورنا ولا فى ألسنتنا ولا فى مصاحفنا ولا قائم بشىء من ذلك، وإلا لزم قيام صفة الخالق بالمخلوق، فالقائم على الحقيقة.

بالتالى للقرآن هو الدال على كلام الله تعالى، ويقال له أيضًا: كلام الله لدلالته عليه، قال تعالى: ﴿**فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾ [التوبة: ٦][(١)]، ونهيه ﷺ عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم، وفى هذا جمع بين الأدلة والخصم ألغى بعضها مع ارتكابه ما يسوغ عقلاً.

الثانى: إنما قال المصنف: لا لمجاز مع قوله قبله على الحقيقة؛ لأن الحقيقة تطلق ويراد بها كنه الشىء كقولنا: الجوهر المتحيز وهذا هو محل نظر المتكلمين إذا قالوا: حقيقة كذا، أرادوا كنهه ويراد مقابل المجاز كما تقول: حقيقة الأسد الحيوان المفترس، وهذا محل نظر الأصوليين ومقصوده أن القرآن بالحقيقة العقلية هو الكلام النفسى، وهذه الحقيقة لا يقال لمقابلها مجاز بل قد تكون أيضًا حقيقة ولكن باعتبار آخر وهو اعتبار اللغة والشرع أو العرف؛ لأن الحقائق عند الأصوليين ثلاث، وهو بالحقيقة اللغوية يقال: على النفس أيضًا وعلى الألفاظ الدالة عليه بل الألفاظ أمس به؛ لأن النفس ليس بلفظ والحقيقة اللغوية لفظ، فلو قال على الحقيقة وسكت لأوهم أن المراد الحقيقة العقلية التى

---

(١) قلت: هذه الآية ومثيلاتها لا تدل على أن القرآن «دال على كلام الله» كما ذهب المؤلف بل هو كلامه على الحقيقة منه بدأ وإليه يعود، وأن المخلوق، هو صوت القارئ والمداد والورق، فمن قال: قال الله تعالى: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾، فيكون هذا الكلام دال على كلام الله بل هو كلامه سبحانه على الحقيقة بصوت ناقله. انتهى.

يعنيها المتكلمون وليست كذلك؛ لأن تلك هى الكلام النفسى فاحتاج أن يقول لا المجاز لتبين أن المراد إنما هو الحقيقة اللغوية.

الثالث: إن مسألة الكلام أعظم مسألة فى الكلام وعظمة الكلام على قدر عظمة المتكلم، قال بعضهم: ومثاله من عالم الشهادة الشمس، الذى ينتفع الخلق بشعاعها ووهجها، ولا قدرة لأحد من الخلق أن يقرب من جرمها أن لو وجد إلى ذلك سبيلاً، فمن قائل بأن لا حرف ولا صوت لما عظم عليه أن يحضر، ومن قائل حرف وصوت لما عز عليه أن يغيب ﴿**ولكل وجهة هو موليها**﴾ [البقرة: ١٤٨].

والطريق الأعدل ترك الخوض[١] فى ذلك والاقتداء بأصحاب سيدنا رسول الله ﷺ، فإنهم لم يخوضوا فى ذلك ولا يخفى أن العبد إذا قال: القرآن كلام الله تعالى واعتقد وجوب الانقياد إليه، ولا متعرض إلى قدم وحدوث لا يضر ذلك، فإن تعرضت لذلك ثار عليك خصمك فكفرك وكفرته ثم تناقضتما فتواددتما وتواكلتما وتصاهرتما فلم يحريا فى العمل على مقتضى العلم فتؤثمان جميعًا بالإثم، وما أشبهكما بمن أتاهم كتاب من سلطان فأخذوا يتشاجرون فى أن الكتاب كيف خطه وكيف عباراته، وأى شيء فيه من الفصاحة، وصرفوا همتهم عن الابتداء لما ندبوا إليه، وأما السلف فمن خاض فيه، فإنما فعله للضرورة والابتلاء بأهل الأهواء، وقد أمن من المحذور فى هذه الأعصار بحمد الله تعالى.

(م): يثيب على الطاعة ويعاقب إلا أن يغفر غير الشرك على المعصية.

(ش): تقديره: ويعاقب على المعصية إلا أن يعفو غير الشرك، قال الشيخ أبو إسحاق: ومعنى الثواب إيصال النفع إلى المكلف على طريق الجزاء، ومنه قوله تعالى: ﴿**فأثابهم الله بما قالوا**﴾ [المائدة: ٨٥][٢]، أى: جزاهم، وقد يعبر به عن العقوبة لقوله تعالى: ﴿**مثوبة عند الله**﴾ [المائدة: ٦٠].

وعن الجزاء: ﴿**هل ثوب الكفار**﴾ [المطففين: ٣٦][٣]، ومعنى العقاب: إيصال الألم إلى المكلف على طريق الجزاء، والدليل على اتصاف البارى بذلك أنه وعد على صالحهما وأوعد على سيئهما فهو ينجز وعده ويحقق وعيده؛ لأنه صادق وخبره صدق وحصول العفو فى بعض صور الوعيد لا ينافى صدق خبره؛ لأن ذلك من قبيل تخصيص العموم

(١) قوله: «والطريق الأعدل ترك الخوض» إلخ، هو أفضل ما أتى به المؤلف فى هذا الباب بعدما «...» غفر الله لنا وله ورحمه الله رحمة واسعه ونفعنا بما صح من علمه آمين.

(٢) قوله: «ومنه قوله تعالى: ﴿بما قالوا﴾ كذا بالأصل، ووضعنا ما يناسب المقام.

(٣) فى الأصل: ﴿بل ثوب الكفار﴾، وأثبتنا الصحيح من سورة المطففين من الآية: (٣٦).

وهو يدخل فى الأخبار، وبهذا يظهر بطلان من جوز الخلف فى الوعيد، وعد ذلك من الكرم مستشهدًا بقول الشاعر:

وإنى إذا أوعدته أو وعدته … لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

اللهم إلا أن يريد بالخلف فى الوعيد تخصيصه فيصح المعنى، ويبقى النزاع معه فى تسمية ذلك خلفًا، وجواز إطلاقه فى حق الله، إذا علمت ذلك فالإثابة على الطاعة بالإجماع لكن عندنا فضلاً منه وعند المعتزلة وجوبًا، ومن لطيف أدلتنا قوله تعالى: ﴿**وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون**﴾ [الزخرف: ٧٢]، فإن العطية إما أن تكون بعوض أو بغير عوض، والتى بلا عوض الإرث والهبة ونحوهما.

فلما ذكر الإرث كان تصريحًا بنفى العوضية، وقال تعالى: ﴿**ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدًا**﴾ [النور: ٢١]، وقوله: ﴿**ولولا نعمة ربى لكنت من المحضرين**﴾ [الصافات: ٥٧]، وأما العقاب على المعصية فإن كانت المعصية شركًا وهو واقع لا محالة لا يدخله عفو لقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به**﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦]، وإن كانت غير شركٍ فعندنا: يجوز العفو عنه سمعًا وعقلاً، وصارت المعتزلة إلى جوازه عقلاً وامتناعه سمعًا، وقالوا: عذاب الفاسق مؤبدًا، وافترى بعض المبتدعة فنسبه للشافعى، وقد قال فى كتاب السير من الأم[1]، ممن انهزم عن الصف بغير عذر: إنه باء بغضب من الله إلا أن يغفر الله له.

وقال أبو على بن أبى هريرة فيما حكاه القاضى أبو الطيب فى تعليقه: وهذا دليل على بطلان قول من زعم أن الشافعى، يرى مذهب الاعتزال، ولنا: أن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به، يعنى مع عدم التوبة، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، يجب أن يكون مع عدم التوبة أيضًا بظاهر التقرير بين الشرك وغيره.

فأفاد ذلك جواز غفرانه لكل معصية دون الشرك، وقوله تعالى: ﴿**وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات**﴾ [الشورى: ٢٥]، وقوله: ﴿**إن الله يغفر الذنوب جميعًا**﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله ﷺ: «أتانى جبريل فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة». قلت: «وإن زنا وإن سرق؟ قال: وإن زنا وإن سرق». رواه البخارى ومسلم[2].

---

(١) فى الأصل المخطوط «الأمم» وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٣٧٧/٢) ح (١٢٣٧)، عن أبى ذر، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «أتانى آتٍ من ربى فأخبرنى، أو قال: بشرنى، أنه من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة».

وإنما ذكر الزنا والسرقة لينبه على إرتكاب حق الله تعالى وحق العباد وأجمعت الأمة على ثبوت الشفاعة للنبى ﷺ، وهو دليل على جواز العفو والغفران، واحتج الخصم بآيات الوعيد كقوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره**﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، ﴿**ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها**﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ﴿**وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى**﴾ [النازعات: ٣٧، ٣٨، ٣٩]، ﴿**ونذر الظالمين فيها جثيًا**﴾ [مريم: ٧٢]، ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا**﴾ [النساء: ١٠].

والجواب: أن هذه عامة وأدلتنا خاصة، والخاص مقدم على العام؛ ولأن آيات العفو أكثر فكانت أغلب على الظن، ولا يلزم من ذلك الخلف في الوعيد لما سبق وتناظر أبو عمرو بن العلاء[(١)]، مع عمرو بن عبيد المعتزلى فى هذه المسألة فقال أبو عمرو: الخلف فى الوعد قبيح والخلف فى الوعيد كرم، وهو من مستحسنات العقول واستشهد بالبيت السابق، وفيه ما ذكرنا قال الأبيارى فى شرح البرهان: اختلفوا هل يصح العفو فى الوعيد فمنعه أكثر المتكلمين، وقالوا: إذا كانت الصيغة عامة ولم يعذر يعذب تبينا التخصيص والتخصيص بيان لا رفع فبين أنه لم يكن فى جملة ما اندرج فى اللفظ، وإن كان خاصًا لم يتصور العفو وإلا لانقلب العلم جهلاً.

وذهب بعضهم إلى الجواز محتجًا بالبيت المشهور وهو ضعيف، ولا محل له عندى إلا أن يكون واضع اللغة[(٢)]، جعل الوعيد يحتمل الشرط، أى إن شئت عاقبتك ولم يجعل لفظ الوعد كذلك وهذا أحسن بالإضافة إلى مكارم الأخلاق، فإن لم يكن للأمر كذلك فهو فاسد قطعًا، وخلف فى الكلام الأول وبدأ للإطراح وهو على الله تعالى محال.

تنبيه: ذكر الإمام فى الرسالة النظامية، أى الإثابة على الطاعة ليست بالعوض بل هى كما لو قال السيد لعبده: إن فعلت كذا فأنت حر، ففعله عتق بقوله، لا بحكم استحقاق اقتضاه عمله وكذلك الثواب ثابت قطعًا بوعد الله والعقاب ثابت بوعيده.

(م): وله إثابة العاصى وتعذيب الطائع وإيلام الدواب والأطفال.

=قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق»، وللحديث أطراف فى البخارى، ورواه مسلم فى صحيحه (١/٩٤) ح (١٥٣)، عن أبى ذر أيضًا مرفوعًا بلفظ: «أتانى جبريل عليه السلام فبشرنى ... إلى آخر الحديث». انتهى.

(١) وهو: أحد القراء السبعة (٧٠- ١٥٤هـ) وقد سبقت ترجمته.

(٢) فى الأصل «الله» مكان «اللغة» وهو خطأ يخل بالمعنى، وأثبتنا ما يناسب.

(ش): لأنه متصرف فى ملكه إن أثابهم فبفضله، وإن عاقبهم فبعدله قال أصحابنا: وليست المعصية علة العقاب، والطاعة علة الثواب[1]، إنما هما أمارتان جعلهما علمين لهما، إن كنت عاصيًا عوقبت أو مطيعًا أثبت، وأنكر المعتزلة ذلك بناءً على أصلهم فى التقبيح العقلى كيلاً يظلمهم والظلم نقصان وهو على الله محال.

وقال أصحابنا: بل مذهبهم يلزم النقص إذ لا يجب على الله حق، إذ لو وجب عليه حق لغيره لكان فى قيده والتقييد بالإعباد نقص وهذا يشبه قلب الدليل، فإنه يدل عليهم لا لهم.

قال الإمام فى «الرسالة النظامية»: ومما يقطع مادة خلافهم أن العبادات التى يقيمها العبد لا تفى بالنعم المتوفرة عليه من ربه بإجزاء وهى تقع شكرًا لأنعم الله بل لا تفى ما قبلها فإذا وقعت شكرًا عوضًا عما تعجل من النعم فكيف يستمر فى حكم العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عوضًا على نعيم يؤتاه العبد؟ قال: ثم قالوا: ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها فإنها عوض أعمال العبد، وليس للعوض عوض فمن أضل سبيلاً ممن يوجب على الله تعالى ثواب أعمال العبد وهى عوض ما تنجز من النعم، ولم يوجب على العبد شكر الثواب غدًا لكونه عوضًا.

واحتج الشيخ عز الدين فى «القواعد»: بما ورد فى الحديث الصحيح: «إن الله عز وجل يخلق فى النار أقوامًا» قال: وكذلك لاستبعاد فى إثابة من لم يطع، ففى الحديث الصحيح: «إن الله عز وجل ينشئ فى الجنة أقوامًا[2]»، وكذلك فى الحور العين وأطفال المسلمين وغيرهم، ممن يتفضل عليهم من غير إثابة على عمل سابق، وليس هذا بدعًا فى إحسانه المبتدأ من غير عمل ومن اعترض زاد شقاؤه، ويجاب عن اعتراضه بأن الربوبية ليست مقيدة بمصالح العبودية، وقد شاهدنا ما يبتلى به من لا ذنب له من الأطفال.

فإن قيل: فعل بهم ذلك ليثيبهم، قلنا هو قادر على ذلك من غير ابتلاء فإن منعوا القدرة سقطت مكالمتهم، وإن سلموا قلنا: فلماذا أضر بهم؟ فإن قال الشقى: إنما فعله ليدفع عنه ضرر منته، فجوابه من ثلاثة أوجه:

أحدهما: أنه كان قادرًا على أن لا يخلق لمنته ضررًا.

---

(١) قلت: فى ذلك نظر، إذ أن الله يثيب بالجنة فضلا، فيكون قول المؤلف «ليست المعصية علة العقاب» فذاك لا يصح؛ لأن الله يعاقب عدلاً.

(٢) رواه البخارى فى صحيحه (٥٢٣/٨) ح (٧٣٨٤) عن أنس رضى الله عنه، ورواه مسلم فى صحيحه (٢١٨٧/٤، ٢١٨٨) ح (٢٨٤٦، ٢٨٤٧).

ثانيهما: أن منته سبحانه وتعالى شرف فى الدارين ولا خروج لأحد عنها.

ثالثهما: إن قدر فى منة الرب ضرر تعالى عن ذلك فمفسدة ذلك الضـرر أخف من المفاسد المذكورة بما لا يتناهى.

تنبيه: ينبغى أن يعلم أن كلام أصحابنا فى هذه المسألة إنما هو فى الجواز العقلى الذى وقع فيه الكلام مع المعتزلة، فإنهم أجازوه عقلاً لكن الشرع قد ورد للطائع بالوعد الكريم الذى لا يتصور خلفه والعاصى بالوعيد المتصور بالكرم خلفه، والتعذيب بالنار بلا ذنب غير جائز فى الحكمة؛ إذ الآخرة دار الجزاء لا دار التكليف حتى يتعلق بالإيلام عاقبة حميدة، والجزاء بلا ذنب ظلم والعقل يمنع نسبته إلى الله تعالى، والاقتصار وصف مجرد لم يدخل تحت القبح، فجاز، فقولهم: يجوز عقلاً، أرادوا به: لو أخبر به الشرع لما أنكره العقل لا أن العقل يجوزه من غير قبح فافهم ذلك من النفائس المغفل عنها.

(م): ويستحيل وصفه بالظلم.

(ش): أى: شرعًا وعقلاً، أما شرعًا فلقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يظلم مثقال ذرة**﴾ [النساء: ٤٠]، وقول تعالى: ﴿**وما ربك بظلام للعبيد**﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿**وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم**﴾ [هود: ١٠١]، ﴿**إن الله لا يظلم الناس شيئًا**﴾ [يونس: ٤٤]، فيمدح سبحانه وتعالى بنفى الظلم عنه، فلا يجوز زواله عنه كما لا يجوز نفى ما أثبته لنفسه من النعوت والصفات، كذلك ما نفاه عنه من النقائص، وفى الحديث الصحيح: «يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى[1]».

وأما عقلاً فلأن الظلم إنما صار ظلمًا؛ لأنه منهى عنه، ولا يتصور فى أفعاله تعالى ما ينهى عنه؛ إذ لا يتصور له ناهٍ؛ ولأن العالم خلقه وملكه، والمتصرف فى ملكه يستحيل وصفه بالظلم، وأيضًا فلا يتصور إلا على من يتصور فى حقه الجهل؛ لأنه وضع الشىء فى غير موضعه، وأما من أحاط علمه بالأشياء ومواقعها فلا، والمخالف فى هذه المسألة القدرية؛ قالوا: إن القديم يصح منه الظلم لكن لا يظلم لكونه قبيحًا قال الشيخ أبو إسحاق: وفى هذا إسقاط لما يشيعونه عن أهل الحق أنهم ينسبون إليه فعل القبائح تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

تنبيه: إنما ذكر المصنف هذه المسألة عقيب ما سبق؛ لأنها كالجواب عما يعرض للخصم هناك من الشبهة، ومن عجيب الاتفاق أن أبا الحسن الأشعرى كان يقرر مذهب

---

(١) هذا طرف من حديث قدسى أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه (١٩٩٤/٤) ح (٢٥٧٧) عن أبى ذر، رضى الله عنه.

جده أبي موسى الأشعري، رضي الله عنه؛ فإن أبا موسى تناظر هو وعمرو بن العاص في ذلك فقال عمرو: أن أجد أحدًا أخاصم إليه ربي، فقال أبو موسى: أنا ذلك المحاكم إليه، فقال عمرو: أيقدر عليّ شيئًا ثم يعاقبني عليه؟ قال: نعم، قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يحر جوابًا.

(م): يراه المؤمنون يوم القيامة.

(ش): ثبت في الأحاديث الصحيحة أنهم يرون ربهم يوم القيامة لا يضامون في رؤيته، وفي لفظ: «كما يرون القمر ليلة البدر[1]»، قال صاحب نهاية الغريب: قد يتخيل إلى بعض السامعين أن كاف التشبيه للمرئي، وإنما هي للرؤية وهي فعل الرائي ومعناه رؤية ينزاح عنها الشك كرؤيتكم القمر؛ لأنه مأمون فيه. انتهى.

وقد رواه بضعة عشر من الصحابة وأجمع عليه الكل واعتضد بظواهر القرآن فوجب اعتقاد ذلك، والعقل لا يمنعه، فإن مصححي الرؤية موجود يصح أن يرى ونفاة المعتزلة لاعتقادهم أن شرط المرئي أن يكون في جهة واتصال الشعاع بالمرئي والرب تعالى منزه عن الجهات، وهذا ممنوع، وللناس في حقيقة رؤية المرئيات أربعة أقوال:

أحدها: اتصال الشعاع، **والثاني**: انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية كانطباع الوجه في المرآة، **والثالث**: أنه نار تخرج من البصر فتدرك به المرئي وهذا يشبه الأول. **الرابع**: أنه علم يخلقه الله تعالى في نفس الرائي مقارنًا للرؤية وهو مذهب المتكلمين، فيقال لهم أولاً: لم قلتم: إن رؤية الباري أو الرؤية مطلقًا باتصال الشعاع ولم تنكرون أن يكون بخلق العلم في نفسه؟.

وثانيًا: أنه قد ثبت لنا رؤية لا باتصال الشعاع وهو قوله ﷺ: «لا تختلفوا عليَّ في الصلاة فإني أراكم من وراء ظهري كما أراكم من أمامي[2]»، وما ذاك إلا لخارق إلهي ومعجز نبوي أيد به كما كان يرى الثريا اثني عشر كوكبًا وغيره يراها ستة أو سبعة.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه البخاري في صحيحه (١/١٧٨) ح (٥٧٣) عن جرير بن عبد الله قال: كنا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون أو لا تضاهون، في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تُغلبوا على صلاةٍ قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها فافعلوا» ثم قال: ﴿فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها﴾، ورواه مسلم في صحيحه (١/١٦٣)، وأبو داود في سننه (٥/٩٧).

(٢) رواه البخاري في صحيحه (١/١٣٤، ١٣٥) ح (٤١٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا بلفظ: «هل ترون قبلتي هاهنا؟ فوالله ما يخفى عليَّ خشوعكم ولا ركوعكم، إني لأراكم من وراء ظهري»، ومثله ح (٤١٩) بلفظ آخر، ورواه مسلم في صحيحه (١/٣١٩)، والنسائي في سننه (٢/٩١).

وذلك لقوة حصرها فى بصره خرقًا للعادة، فجاز إذا كانت الآخرة محل خرق العادة أن يتجدد للمؤمنين خرق عادة يرون بها ربهم من غير انطباع، ولا اتصال شعاع، ولا جهة كالدود فى وسطه البلورة يراها لا فى جهة، وكرة العالم يراها الله عز وجل، وقد قام البرهان على أنها ليست فى جهة على ما قيل، وقد وافقنا جمهور المعتزلة على أن الرب تعالى يرى نفسه فهذا مرئى ليس فى جهة، ووافقونا على أنه يرى عباده فهذا مرئى ليس فى جهة.

واعلم: أن أهل السنة والمجسمة اتفقوا على أن الله تعالى يرى، والمعتزلة والمجسمة على أن شرط المرئى الجهة، ثم المعتزلة لما نفوا الجهة نفوا الرؤية، والمجسمة لما أثبتوا الجهة أثبتوا الرؤية والأشعريون توسطوا فأثبتوا الرؤية ونفوا أن تكون الجهة شرطًا للمرئيات، ومعنى كونه مرئيًا بالمعنى الذى أراده والوجه الذى قصده مع التنزيه عما لا يليق بالقديم، وللأشعرى فى ماهية الرؤية قولان:

أحدهما: أنه علم مخصوص، ويعنى بالمخصوص أنه يتعلق بالموجود دون العدم.

وثانيهما: أنه إدراك وراء العلم يقتضى تأثيرًا فى المدرك لا تأثيرًا عنه، وإلى هذا جنح كثير من أصحابنا، فقالوا: إنه يحصل لنا علم برؤية العين كما فى غيره من المرئيات مع تنزهه عن الجهات والكيفيات، وهو أمر زائد على العلم ووقع فى كلام الإمام فخر الدين: أن معنى الرؤية حصول حالة فى الانكشاف نسبتها إلى ذاته المخصوصة كنسبة الإبصار إلى المرئيات وهذا مؤول أو محمول على نفى العلم فإن ظاهره مذهب المعتزلة.

وقال الشيخ عز الدين فى فتاويه: أما رؤية الرب فى الآخرة فإنه يرى بالنور الذى خلقه فى الأعين زائدًا على نور العلم، فإن الرؤية تكشف ما لا يكشفه العلم ولو أراد الرب تعالى أن يخلق فى القلب نورًا مثل الذى خلقه فى الأعين لما أعجزه ذلك، بل لو أراد أن يخلق نور الأعين فى الأيدى والأرجل لكان ذلك، ويحمل قوله، عليه الصلاة والسلام: «إنكم لن تروه بنور الأبصار أو بنور مثل الأبصار حتى تموتوا[1]».

وقال بعض الأئمة: العين فى الآخرة بمنزلة القلب فى الدنيا والقلب يعلم ويرى، ولكن لا يدرك إذ الإدراك غير الرؤية والرؤية غيره، فهو سبحانه وتعالى مرئى القلب معلوم غير مدرك له وهكذا فى القيامة مرئى العين غير مدرك لها أو جل أمره عن الإدراك إذ يؤذن بالاشتراك وهو سبحانه لا شريك له، ثم اعلم أن الرؤية لو كانت كما فهمه المعتزلة

---

(١) الحديث بلفظ: «إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا» رواه الإمام أحمد فى مسنده (٥/٣٢٤)، وابن أبى عاصم فى السنة (١/١٨٦)، والمتقى الهندى فى كنز العمال (٣٩٢٠٨).

بواسطة الأشعة والحدقة لاتحدت وما تفاوتت واختلفت وليس الأمر كذلك، بل الخلق متفاوتون فى الرؤية على قدر تفاوتهم فى رتب العبودية ومنازل القرب فللأنبياء فى الرؤية رتبة، وللأولياء رتبة، ولعوام المؤمنين رتبة، ولولا تجنب القياس أمكن أن يقال: يراه المؤمنون يوم القيامة كما تراه الأولياء فى الدنيا ولكن تكون تلك الرؤية باشتراك البصر والبصيرة، ويصيران بطبع واحد وصفة واحدة، ويراه الأولياء كما يراه الأنبياء فى الدنيا[١] ويتفاوتون على هذا فى رتبهم فى النبوة والرسالة، ويراه خواص الأنبياء كما رآه نبينا صلى الله وعليهم وسلم ليلة المعراج، ويزداد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، رتبة فى الرؤية.

واحترز المصنف بقوله: «المؤمنون» عن الكفار فإنهم لن يروه؛ كما قال تعالى: ﴿**كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾ [المطففين: ٢٧]، وفيه رد على من زعم أنهم يرونه يوم القيامة زيادة فى حسرتهم وعذابهم بفواته، والصحيح اختصاصه بالمؤمنين؛ لأنها كرامة ولقوله تعالى: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾ [يونس: ٢٦]، والمراد بالحسنى فى قول الجمهور: الجنة، وبالزيادة: الرؤية؛ كما رواه مسلم عن صهيب مرفوعًا: «الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى[٢]» فقد أفادت اللام وتقديم الخبر اختصاص المجزئ بها وهم المؤمنون، وقال بعضهم: يرونه بأبصارهم بإرادته تعالى بلا كيف، فأصل الرؤية من العقائد، وأما علمنا بكيفيتها فمن المتشابهات فيتوقف فيه، فيؤنس، بأصل الرؤية ولا يشتغل بكيفيتها.

تنبيهات الأول: جعل المصنف معرفة ذلك من عقائد الإيمان ذكره الخطابى وتأول عليه ما رواه البخارى عن أبى هريرة، رضى الله عنه، أن رجلاً قال: يا رسول الله، ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه وتؤمن بالبعث[٣]»، قال: قوله: «أن تؤمن بلقائه» فيه إثبات رؤية الله تعالى فى الدار الآخرة، واستدرك البيهقى ذلك على

(١) قلت: لم يثبت فى كتاب ولا فى سنة صحيحة أن أحدًا رأى فى الدنيا لا من الأولياء ولا من الأنبياء، وقد اختلف فى رؤية النبى ﷺ لربه ليلة المعراج وسيأتى للمؤلف أن هذا الخلاف دليل جواز الوقوع، وهذا يعنى أنه لم يثبت بذلك وقوع. انتهى.

(٢) انظر: صحيح مسلم (١/١٦٣) ح (٢٩٧)، وسنن الترمذى (٤/٦٨٧)، (٥/٢٨٦) ح (٣١٠٥).

(٣) انظر: صحيح البخارى (١/٢٢) ح (٥٠).

وفيه: بلفظ «ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وبلقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث».

(٦/٨٣١) ح (٤٧٧٧) عن أبى هريرة، رضى الله عنه.

وانظر: صحيح مسلم (١/٣٩) ح (٥) وسنن ابن ماجه (١/٢٤).

الحليمى فقال: وعندى لو وقف الحليمى على هذا الحديث وتأول اللقاء فيه على ما تأوله الخطابى وجماعة، من أصحابنا لجعل الإيمان بلقاء الله تعالى وهو رؤيته، والنظر إليه شعبة من الإيمان.

قلت: تأول بعض المحققين اللقاء على لقاء الأرواح لرب العالمين عقب الموت، والبعث الآخر على بعث الأشباح، ورد الأرواح إليها وهذا هو الأشبه لسياق الحديث.

الثانى: زعم الشيخ عز الدين أن الملائكة لا يرون ربهم واحتج على ذلك بقوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقد استثنى منه المؤمنون فبقى على عمومه فى الملائكة الأبرار.

الثالث: أن الرؤية يوم القيامة تقع على أنها تارة تكون للامتحان كما سبق فى الحديث المذكور عند قول المصنف: «واختلفوا هل يمكن علمها فى الآخرة»، وتارة تكون للكرامة كالتى فى الجنة.

(م): واختلف هل تجوز الرؤية فى الدنيا وفى المنام.

(ش): فيه مسألتان إحداهما: فى جواز رؤية الله بالأبصار فى الدنيا على جهة الكرامة للأولياء قولان للأشعرى؛ حكاهما القشيرى:

أحدهما: يجوز؛ ولهذا اختلف الصحابة فى رؤية النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج[1] وهو دليل على الجواز؛ إذ المحال لا يختلف فيه وأصحهما، كما قاله القشيرى

---

(١) قال على بن أبى العز الأزرعى شارح الطحاوية: واتفقت الأمة على أنه لا يراه أحد فى الدنيا بعينه، ولم يتنازعوا فى ذلك، إلا فى نبينا ﷺ خاصة: منهم من نفى رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له ﷺ، وحكى القاضى عياض فى كتابه «الشفا» اختلاف الصحابة ومن بعدهم فى رؤيته ﷺ، وإنكار عائشة رضى الله عنها أن يكونَ النبى ﷺ رأى ربه بعين رأسه، وأنها قالت لمسروق حين سألها: هل رأى محمد ربه؟ فقالت: لقد وقف شعرى مما قلت. ثم قالت: من حدثك أن محمدًا رأى ربه فقد كذب. ثم قال: وقال جماعة بقول عائشة رضى الله عنها، وهو المشهور عن ابن مسعود، وأبى هريرة فى قول عنه: وقال بإنكار هذا وامتناع رؤيته فى الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين، وعن ابن عباس رضى الله عنهما: أنه ﷺ رآه بعينه، وروى عطاء عنه: أنه رآه بقلبه.

قال عياض: القول بأنه رآه بعينه ليس فيه قاطع ولا نص، والمعول فيه على آيتى النجم، والتنازع فيهما مأثور، والاحتمال لهما ممكن، قال الأزرعى، وهو الحق، ثم قال: بل ورد ما يدل على نفى الرؤية، وذكر حديث مسلم عن أبى ذر، رضى الله عنه، وما رواه مسلم أيضًا عن أبى موسى الأشعرى، رضى الله عنه، ثم قال: فهذا صريح فى نفى رؤية النبى ﷺ ربَّه، والله أعلم. انتهى. انظر: شرح أصول العقيدة الإسلامية (ص٧٠، ٧١).

وغيره، المنع لحصول الإجماع عليه، وخلاف الصحابة إنما كان في وقوع رؤية النبي ﷺ وليس الكلام فيها، وقد روى مسلم في كتاب الفتن عن عمر بن ثابت أنه أخبره أصحاب محمد، صلى الله تعالى عليه وسلم، أنه قال يوم حذر الناس الدجال: «إنه مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن»، وقال: «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت[1]»، وفي الحديث الصحيح: «إن لله سبعة وسبعين حجابًا من نور لو كشف واحدًا منها أحرقت سبحات وجهه من أدركته[2]» قيل: وهذا الحديث مشترك الدلالة؛ فهو دليل لمن أنكر الرؤية من حيث أخبر أنه لو كشف أحرق، ودليل لمن أثبتها إذ جعل الكشف معدومًا وفاقًا للإحراق والإهلاك، فيكون ذلك إذا وردت الرؤية على محل قابل للفناء والهلاك.

وقال القاضي عياض: مذهب أهل السنة الحق أنها غير مستحيلة في الدنيا بل ممكنة، ثم اختلفوا في وقوعها ومن منعه تمسك بهذا الحديث مع قوله تعالى: **﴿لا تدركه الأبصار﴾**، وسبب المنع عنده أن قوى الآدميين في الدنيا لا يحملها كما لم يحملها موسى عليه السلام، وقال الأنصاري في شرح الإرشاد: نقل جماعة الإجماع على أنها لا تحصل للأولياء في الدنيا وامتناعها بالسمع وإلا فهي ممكنة بالعقل عند أهل الحق كما أنها حاصلة للمؤمن في الآخرة باتفاقهم؛ قال: واختلاف الصحابة في الرؤية ليلة المعراج من أقوى الأدلة على جواز الرؤية؛ لأن خلافهم كان في الوقوع لا في الجواز ولو كان وقوعه مستحيلاً لما اختلفوا في الجواز.

واختاره الشيخان أبو عمرو بن الصلاح، وأبو شامة المقدسي أنه لا يصدق مدعى رؤية الله في الدنيا يقظة فإن شيئًا منع منه كليم الله موسى، واختلف في حصوله لنبينا ﷺ كيف يسمح به لمن لا يصل إلى مقامهما؟ هذا مع قوله تعالى: **﴿لا تدركه الأبصار﴾** [الأنعام: ١٠٣]، فإن الجمهور حملوه على الدنيا جمعًا بينه وبين أدلة الرؤية.

قلت: والقشيري في كتابه «الإشارت» أجاب عن هذه الشبهة فقال: جوزه المحققون وإن لم ينل ذلك موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، ولا يؤدي إلى تفضيل غيره عليه إذ كان له فضل النبوة، والرؤية نفسها لا تقتضي راحة ولا عقوبة ولكن الله تعالى أجرى العادة أن يخلف للمؤمن أعظم الدرجات بها.

---

(١) انظر: صحيح مسلم (٤/٢٢٤٥) ح (٢٩٣١).

(٢) الحديث وجدته بلفظ: «إن لله سبعين حجابًا من نور لو كشفها لأحرقت» في إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٢/٧٢)، (٥/١٣٧)، المغني في حمل الأسفار للعراقي (١/١٠١)، الفوائد المجموعة للشوكاني (٤٥٠).

الثانية: هل يجوز أن يرى في المنام؟ اختلف فيه فجوزه معظم المثبتة للرؤية من غير كيفية وجهة مقابلة وخيال، وحكى عن كثير من السلف أنهم رأوه كذلك؛ ولأن ما جاز رؤيته لا تختلف بين النوم واليقظة وصارت طائفة إلى أنه مستحيل لأن ما يرى في النوم خيال ومثال وهما على القديم محال، والخلاف في هذه المسألة عزيز قل من ذكره وقد ظفرت به في كلام الصابوني من الحنفية في عقيدته، والقاضي أبي يعلى من الحنابلة في كتابه المعتمد الكبير.

ونقل عن أحمد أنه قال: رأيت رب العزة في النوم فقلت: يا رب، ما أفضل ما يتقرب به المتقربون إليك؟ قال: كلامي يا أحمد، قلت: يا رب، بفهم أو بغير فهم، قال: بفهم وبغير فهم؛ قال: وهذا يدل من مذهب أحمد على الجواز، قال: ويدل له حديث: «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة[1]»، وما كان من النبوة لا يكون إلا حقًا، ولأن من صنف في تعبير الرؤيا ذكر فيه رؤية الله تعالى وتكلم عليه.

قال ابن سيرين[2]: إذا رأى الله عز وجل أو رأى أنه يكلمه فإنه يدخل الجنة وينجو من هم كان فيه إن شاء الله تعالى.

واحتج المانع بأنه لو كان رؤيته في المنام جائزة لجازت في اليقظة في دار الدنيا. والجواب: أن الشرع منع من رؤيته في الدنيا ولم يمنعه في المنام، وروى الحافظ شيرويه[3] في كتاب التجلي في المنامات، عن أبي الحسين بن محمد الضرير القزويني قال: يجوز رؤية الله تعالى في المنام كما تجوز رؤيته في الجنة؛ لأن الروح التي ترى ذلك

---

(١) الحديث روى بألفاظ كثيرة مختلفة ومتقاربة منها: ما رواه البخاري في صحيحه (٣٩٨/٨) ح (٦٩٨٣) عن أنس رضى الله عنه، مرفوعًا: «الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة» وطرفه في ح (٦٩٩٤) باللفظ الذي أورده المؤلف هنا، وانظر صحيح مسلم (١٧٧٣) ح (٢٢٦٣، ٢٢٦٤)، وسنن أبي داود (٢٨٠/٥).

(٢) هو الإمام شيخ الإسلام محمد بن سيرين البصري أبو بكر الأنصاري (٣٣- ١١٠هـ)، مولى أنس ابن مالك، إمام وقته في علوم الدين بالبصرة تابعي اشتهر بالحديث وتعبير الرؤيا.
من مصنفاته: تعبير الرؤيا، منتخب الكلام في تفسير الأحلام. انظر: الأعلام (١٥٤/٦)، سير أعلام النبلاء (٦٠٦/٤)، البداية والنهاية (٢٦٧/٩).

(٣) هو: شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو (٤٤٥: ٥٠٩هـ) المحدث العالم الحافظ المؤرخ، أبو شجاع الهمذاني.
من مصنفاته: «حكايات المنامات» المشار إليه هنا، تاريخ همذان، فردوس الأخبار بمأثور الخطاب، وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٢٣/٤)، سير أعلام النبلاء (٢٩٤/١٩)، الأعلام (١٨٣/٣).

والروح لطيفة كلطافة أهل الجنة فى الجنة، وقد ذكر رؤية الرب جل وعلا أهل الرؤيا فى كتبهم وهو أفضل مسألة من مسائلهم محمد بن سيرين وغيره.

وإنما لم يجوز الرؤية فى المنام من لا يجوزها فى الجنة، وهو قول المبتدعة والجهال من المذاهب، ثم ساق الحافظ ذكر من رأى الحق سبحانه وتعالى فى المنام من الأئمة فذكر عددًا كثيرًا فى نحو جزء وسط، وبالغ ابن الصلاح فى الإنكار على من يدعى ذلك، وقال النووى فى شرح مسلم: قال القاضى عياض: اتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى فى المنام وصحتها، وإن رآه الإنسان على صفة لا تليق بجلاله من صفات الأجسام؛ لأن ذلك المرئى غير ذات الله تعالى، ولا يجوز عليه التجسيم، ولا اختلاف الحالات بخلاف رؤية النبى ﷺ فى النوم فكانت رؤيته تعالى فى النوم كسائر أنواع الرؤيا من التمثيل والتخييل.

قال القاضى أبو بكر: رؤية الله تعالى فى النوم أوهام وخواطر فى القلب بامتثال لا يليق به سبحانه وتعالى عنها، وهى دلالات الرأى على أمور مما كان ويكون كسائر المرئيات، وقال غيره من أهل هذا الشأن: وإذا قام الدليل للعابر فى رؤية البارى أنه هو المرئى لا تأويل له غيره كانت حقًّا وصدقًا لا كذب فيها، لا فى قول ولا فعل.

وقال الغزالى فى بعض مؤلفاته: السمع يجوز إطلاق ذلك فى حق الله تعالى ونحن نقول: بجواز إطلاق كل لفظ فى حق الله تعالى صادق ولا نمنع منه إذا كان لا يوهم الخطأ عند السمع، وهذا لا يوهم رؤية الذات عند الأكثرين لكثرة تداول الألسنة؛ فإن فرض شخص توهم عنده خلاف الحق فلا ينبغى أن يطلق معه القول بل يفسر له معناه، كما يجوز لنا أن نقول: إنا نحب الله ونشتاق إليه ونريد لقاءه، وقد يسبق إلى فهم قوم من هذه الإطلاقات خيالات فاسدة، فيراعى فى هذا حال المخاطب فيطلعه حيث لا إبهام ويجب الكشف عند الإبهام، قال: وعلى الجملة يعود الخلاف إلى إطلاق اللفظ وجوازه بعد حصول الاتفاق على المعنى أن ذات الله تعالى غير مرئية وأن المرئى مثال، فظن من ظن استحالة المثال فى حق الله تعالى خطأ، بل يضرب الله الأمثال لصفاته وهو منزه عن المثل. انتهى.

(م): السعيد من كتبه فى الأزل سعيدًا، والشقى عكسه ثم لا يتبدلان، ومن علم موته مؤمنًا فليس بشقى.

(ش): اختلف فى أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان فيمكن أن يكون شخص سعيدًا ثم ينقلب، والعياذ بالله تعالى، شقيًّا وبالعكس، فذهب قوم إلى أنهما يتبدلان وعزى إلى

أبى حنيفة وأكثر أهل الرأى والمعتزلة، فمن أتى بخصال الإيمان فى الوقت كان مؤمنًا على القطع ولا يراعى فى ذلك العاقبة.

وذهب آخرون: إلى أنهما لا يتبدلان ومن هؤلاء من ضم إليهما الأجل والرزق، وذهب قوم إلى أن لله كتابين سوى أم الكتاب يمحو منهما ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب لا يغير منه شيء وهذا يروى عن ابن عباس، ومجاهد وغيرهما، ونزلوا على قوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب**﴾ [الرعد: ٣٩]، وأم كل شيء أصله فكان الكتاب الذى لا يغير منه شيء هو الأم والكتابان الأخيران يقبلان التغيير، والمختار عند المصنف القول الثانى وقال: إن كلام الشافعى، رضى الله عنه، فى خطبة الرسالة يقتضيه حيث قال: وأستهديه بهداه الذى لا يضل من أنعم به عليه.

وفروعه فى الحج وغيره يدل عليه، قال علماؤنا: السعيد من ختم له بالحسنى والشقى مقابله، ولن ينفع من ساءت خاتمته تقدم قناطير من إيمان ولينتفع من حسنت خاتمته وقدم حبة خردل من إيمان، والكتاب والسنة يدلان على ذلك، قال الله تعالى: ﴿**إن فى ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما نؤخره إلا لأجل معدود**﴾، إلى قوله:﴿**غير مجذوذ**﴾ [هود: ١٠٣- ١٠٨]، وإنما أراد بالشقى من مات على كفره وبالسعيد من مات على إيمانه، فحكمه بعد ذلك على التعيين بما تقتضيه الموافاة، وذكر الواحدى من رواية ابن عمر عن النبى ﷺ قال: «يمحو الله ما يشاء ويثبت إلا السعادة والشقاوة والموت» فهذا إن صح فهو[(١)] نص.

وصح من حديث عائشة رضى الله عنها لما قالت فى الصبى الميت: عصفور من عصافير الجنة لم يدركه ذنب، فقال النبى ﷺ: «أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلاً وهم فى أصلاب آبائهم، وخلق النار وخلق لها أهلاً فى أصلاب آبائهم[(٢)]»، فإن قيل: فإذا كان الأمر قديمًا فما فائدة الإيمان؟ قلنا: هذا قد سئل عنه النبى ﷺ لما سئل عن القدر ففى صحيح مسلم عن سراقة أنه قال: يا رسول الله، أخبرنا عن ديننا هذا كأنا خلقنا له الساعة فى أى شيء نعمل: أفى شيء ثبتت فيه المقادير وجرت فيه الأقلام أم فى أمر مستأنف؟ قال: «بل فيما ثبت فيه المقادير وجرت فيه الأقلام»، قال سراقة: ففيم العمل؟ قال رسول الله ﷺ: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»، وفى رواية:

---

(١) حديث ضعيف: فيه محمد بن جابر اليمانى، وهو ضعيف من تعمد كذب، والحديث رواه الطبرانى فى الأوسط (٤٣/٧)، مجمع الزوائد (٤٣/٧)، الدر المنثور (٦٦/٤)، تفسير القرطبى (٣٢٩/٩).

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه (٢٠٥٠/٤)، (٢٦٦٢)، وأحمد فى المسند (٢٠٨/٦).

«أما من كان من أهل السعادة فيصير لعمل أهل السعادة، وأما إن كان من أهل الشقاوة، فيصير لعمل أهل الشقاوة»، ثم قرأ: ﴿**فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى**﴾ [الليل: ٥- ٧][1]، فبين أن ما قدره يكون بالأسباب التى قدرها كما يقدر المريض العافية بالأدوية التى قدرها.

قال البيهقى: ويصدق ذلك من القرآن: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ [الشمس: ٨]، فدل على أن العبد إنما يتيسر لما خلق له، وأن التيسير إنما هو للحق الملك فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، ويشبه أن يكون إنما يعتدوا بهذا النوع لتعلق حقوقهم بالباطل المغيب عنهم فلا يتكلوا على ما يظهر من أعمالهم ورجائهم الظاهر البادى لهم فيرجون به حسن أحوالهم الخوف والرجاء مدرجًا العبودية، فإن قلت: فما تقول فى حديث ابن مسعود عن الصادق المصدوق صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع.... [2]» الحديث.

قلت: هو من أوضح أدلتها إذ فيه: «ثم يؤمر بأربع كلمات يكتب اسمه وأجله وعمله وشقى أو سعيد»، فدل على أن هذه الأمور لا تتبدل ولا اعتبار بالأعمال بعدها، وأن الاعتبار بما يختم عليه، وأنه إنما يختم بما سبق كتابه فإن قلت: كيف سماه عمل أهل الجنة؟.

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٢٠٣٩/٤) ح (٢٦٤٧)، وأبو داود فى سننه (٦٨/٥، ٦٩)، الترمذى فى سننه (ح ٣٣٤١)، وقال: حسن صحيح.

(٢) رواه البخارى فى صحيحه (٤١٥/٤) ح (٣٢٠٨)، (٢٧١/٧) ح (٦٦٠٧)، ورواه مسلم فى صحيحه (٢٠٣٦/٤) ح (٤٦٤٢)، وأبو داود فى سننه (٨٢/٥)، الترمذى فى سننه (٤٤٦/٤)، البيهقى فى سننه (٤٢١/٧)، (١٣٨/١).

قال القرطبى: قال أبو محمد عبد الحق: اعلم أن سوء الخاتمة أعاذنا الله منها، لا تكون لمن استقام ظاهره وصلح باطنه، ما سمع بهذا ولا علم به، والحمد لله، وإنما تكون لمن كان له فساد فى العقل، أو إصرار على الكبائر، وإقدام على العظائم. فربما غلب ذلك عليه حتى ينزل به الموت قبل التوبة، فيصطلمه الشيطان عند تلك الصدمة ويختطفه عند تلك الدهشة، والعياذ بالله ثم العياذ بالله، أو يكون ممن كان مستقيمًا، يتغير عن حاله ويخرج عن سننه، ويأخذ فى طريقه، فيكون ذلك سببًا لسوء خاتمته وشؤم عاقبته، كإبليس الذى عبد الله فيما يروى ثمانين ألف سنة، وبلعام بن باعوراء الذى آتاه الله آياته فانسلخ منها بخلوده إلى الأرض، واتباع هواه، وبرصيصا العابد الذى قال الله فى حقه: ﴿كمثل الشيطان إذ قال للإنسان أكفر﴾ [الحشر: ١٦]. انتهى.

انظر: التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبى (ص٤٢ وما بعدها).

قلت: جاء فى رواية فى الصحيحين: «فيما يبدو للناس»، وفى جامع الترمذى مرفوعًا: «فرغ ربك من العباد فريق فى الجنة وفريق فى السعير»، وأما قوله تعالى: ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾ [الرعد: ٣٩]، فقيل: مخصوصة بما ذكرناه لقوله بعدها: ﴿**وعنده أم الكتاب**﴾ والظاهر أنها غير مخصوصة مع قولنا: بعدم تبدل السعادة والشقاوة؛ لأنه سبحانه أخبر بأنه (يمحو ما يشاء ويثبت)؛ لأنه يمحو كل شىء ويثبته حتى يدعى التخصيص، والكلام فى أن السعادة والشقاوة هل يشاء محوهما أو لا؟ فإذا قلنا: دخلا تحت المشيئة صح التخصيص؟ وقيل: المراد به النسخ وإذا ثبت ذلك (فأم الكتاب) أصله وهو الذى فى الأزل فى علم الله تعالى، وذلك لا يتغير ولا يتبدل، وأما ما فى الكتابين الآخرين فيقبلان المحو والإثبات فقوله: من كتبه فى الأزل، أشار به إلى أم الكتاب؛ لأنه الذى فى الأزل، وأما اللوح المحفوظ فحادث يمحو الله ما يشاء ويثبت.

وكذلك الكتاب الآخر الذى أشار إليه ابن عباس، وقال والد المصنف: من آمن ثم ختم له بالكفر، والعياذ بالله، لم ينفعه ما مضى بالإجماع، لكن هل نقول: إن ذلك الإيمان الذى تقدم منه لم يكن إيمانًا أو أنه أحبط بعد أن كان إيمانًا؟ والأول قول الأشعرى، والأقرب الثانى، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا ثم كفروا**﴾ [النساء: ١٢٧]، ولكن مع هذا قد ينزل لعدم النفع منه منزلة المعدوم فيصح نفيه مجازًا على أن الأول قريب أيضًا، وحديث: «إن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة»، فيما يبدو للناس قد يشهد له، والناس للعموم فيدخل فيه العامل وغيره، والله أعلم، بالعبد منه بنفسه، فقد يكون الشخص يعتقد اعتقادًا جازمًا عنده، وتلبس عليه بنفسه والله سبحانه وتعالى يطلع على أن ذلك الاعتقاد غير جازم أو جازم غير مطابق أو جازم مطابق ولكن قاربه ما يفسده، فنسأل الله العافية فالخواطر القلبية كأمواج البحر لا يعلم دسائسها إلا الله والنفس لا يعلم منها إلا القليل.

(م): وأبو بكر رضى الله عنه ما زال بعين الرضا.

(ش): هذه عبارة الشيخ الأشعرى، وهى واضحة لما سبق من عدم التبدل فى السعادة والشقاوة، وظن بعض الحنفية أن الأشعرى يقول: إنه كان مؤمنًا قبل البعث وليس كذلك، ومعنى قوله: لم يزل بعين الرضا أنه بحالة غير مغضوب فيما عليه لعلم الله سبحانه وتعالى؛ لأنه سيؤمن ويصير من خلاصة الأبرار، وهذا كما أنه إذا تلبس عبدك بعصيانك وأنت تعلم أنه سيعود إلى طاعتك ويصير من أخصائك فإنه فى حال بعده على تعيين الرضا منك ولا تنقم عليه فعله ذلك لعلمك بما يئول إليه حاله، وهذه العبارة المحفوظة عن الأشعرى فى حق الصديق، رضى الله عنه، لم يحفظ عنه فى حق غيره،

وكان الشيخ السبكى، رحمه الله، يقول: إنه لم يثبت عنه حالة كفر بالله تعالى وكان يقول: العمل حاله فيهما البعث كحال زيد بن عمرو بن نفيل[1] وأقرانه، وبهذا يعلم السر فى تخصيص الصديق، رضى الله عنه، بالذكر عن غيره من الصحابة.

وجاء عن سفيان الثورى، رضى الله عنه، أنه قال: (ما أحب الله عبدًا فأبغضه، وما أبغضه فأحبه، وإن الرجل ليعبد الأوثان وهو عند الله سعيد)، رواه أبو نعيم فى الحلية، قال المحب الطبرى فى (أحكامه) يشير إلى ما تختم له السعادة؛ لأن شقاوته عند الله حال عبادته غيره، نعوذ بالله من الخذلان، فكفى بإبليس غيره، فإنه كان فى الملائكة بالمكانة الرفيعة فى الظاهر قبل خلق آدم ﷺ ثم بدا له ما لم يكن يحتسب ﴿**فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون**﴾ [الأعراف: ٩٩]، نسأل الله حسن الخاتمة.

(م): والرضى والمحبة غير المشيئة والإرادة، فلا يرضى لعباده الكفر ولو شاء ربك ما فعلوه.

(ش): اختلف أصحابنا فى أن الرضى والمحبة هل هى الإرادة؟.

فذهب الجمهور، كما قاله الآمدى، إلى أنهما الإرادة، وذهب الباقون إلى المغايرة وهو ما أورده المصنف، واحتجوا بأن الله تعالى يريد الكائنات ومن جملتها الكفر والفساد فيكون مريدًا له، فلو كانت الإرادة هى المحبة والرضا لكان البارى سبحانه وتعالى محبًا للفساد وراضيًا للكفر وهو محال لقوله تعالى: ﴿**والله لا يحب الفساد**﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقوله تعالى: ﴿**ولا يرضى لعباده الكفر**﴾ [الزمر: ٧]، وأجاب الأولون بأنه لا يرضى الكفر دينًا شرعًا بل يعاقب عليه أو لحمل العباد على الموفقين للإيمان، ولهذا شرفهم بالإضافة إلى نفسه كقوله: ﴿**عينا يشرب بها عباد الله**﴾ [الإنسان: ٦]، وهو مخصوص للطائعين، وإنما غاير من غاير بينهما لأجل أن المعتزلة احتجوا بالآيات على أن الأمر والإرادة سيان، وعندنا متغايران التزم بعض أصحابنا فى الجواب أنه يريد الكفر ولا يرضاه ولا يحبه، ففرقوا بين الرضى والمحبة والإرادة.

لذلك قال الشيخ أبو إسحاق فى كتاب الحدود: والإرادة والمشيئة والرضى والمحبة بمعنى واحد، وإذا قلنا: إنه راض أو محب أو راحم، فمعناه يريد الإنعام عليهم وإدخالهم

---

(١) هو: زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى القرشى العدوى، أحد الحكماء، وهو ابن عم عمر ابن الخطاب، لم يدرك الإسلام، وتوفى قبل الهجرة سنة ١٨ ق هـ. كان يكره عبادة الأوثان، ولا يأكل مما ذبح عليها، فكان يعبد الله على دين إبراهيم فى مكة، وهو نصير المرأة فى الجاهلية كان عدوًا لوأد البنات. انتهى.

الجنة، وهكذا الكراهة والغضب يرجع إلى إرادة الانتقام[1]، وإنما يصفه كذلك؛ اتباعًا لقوله تعالى: ﴿**يريد الله ليبين لكم**﴾ [النساء: ٢٦]، ﴿**فعال لما يريد**﴾ [البروج: ١٦]، ﴿**ولو شاء الله ما فعلوه**﴾ [الأنعام: ١٣٧]، ﴿**رضى الله عنهم ورضوا عنه**﴾ [البينة: ٨]، ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿**ولكن كره الله انبعاثهم**﴾ [التوبة: ٤٦]، ﴿**غضب الله عليهم**﴾ [الفتح: ٦]، وقيل: الرضى والمحبة معنى زائد على الإرادة، فكل رضى إرادة ولا ينعكس، وعلى هذا فالمعاصى بإرادته لا برضاه ومحبته، ويكون الرضى والمحبة من صفات الفعل لا من صفات الذات، ويكون معنى المحبة من الله تعالى بعبده إحسانًا مخصوصًا من جملة النعم.

(م): هو الرزاق.

(ش): الرزاق فى الحقيقة من فعل الرزق وهو الله تعالى؛ كما قال: ﴿**إن الله هو الرزاق**﴾ [الذاريات: ٥٨].

(م): والرزق ما ينتفع به ولو حرامًا.

(ش): أى خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا: لا يكون الرزق إلا حلالاً، ومنعوا كون الحرام رزقًا للعبد من الله تعالى بناء على أصلهم فى التقبيح العقلى وفسروا الرزق بما يملكه المرزوق وعلى قولهم يحتاج إلى رازق آخر لا سيما فى زماننا الذى الغالب فيه الحرام فيلزمهم أن من لم يأكل فى عمره إلا الحرام قد مات ولم يرزقه الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿**وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها**﴾ [هود: ٦]، ويلزمهم أن الدواب لا ترزق؛ لأنها لا تملك، فلهذا فسر أصحابنا الرزق بما ينتفع به سواء كان ملكًا له أم لا، مباحًا أو حرامًا؛ فإن العرف شائع بأن ما ينتفع به الحيوان فهو رزقه وما لم ينتفع به فليس برزقه وإن كان مملوكًا له بل رزق مِن انتقل إليه وانتفع به، فثبت أن اسم الرزق دائر مع النفع به وجودًا وعدمًا فوجب أن يكون هو مدلوله.

تنبيهات: الأول: وقع فى بعض المجالس على لسان المعتزلة: الرزق مأمور بالإنفاق منه ولا شىء من المأمور به بحرام، ينتج أن الرزق ليس بحرام، والمقدمة الأولى دليلها قوله تعالى: ﴿**وأنفقوا مما رزقناكم**﴾ [البقرة: ٢٥٤]، والثانية: دليلها الإجماع، وحل هذه النكتة: أن الأولى فاسدة من جهة عدم التسوير بكل فلم يصح الإنتاج.

---

(١) فى الأصل «الإنعام» وأثبتنا ما يوافق المعنى.

الثاني: الرزق في إطلاق لسان الشرع على ما هو أعم من ذلك؛ ولهذا أطلق على العلوم والمواهب رزق، قال القرطبي: وفي السنة عند المحدثين السماع رزق يعنون به سماع الحديث، قال: وهو صحيح.

قلت: ويدخل ذلك في عبارة الأصحاب، فكل ما صح الانتفاع به فهو رزق، وهو مراتب أعلاها ما ذكرنا، وجعل القرطبي أعلاها ما يتغذى به، ولهذا اقتصر أبو منصور في عقيدته عليه، فقال: الرزق ما وقع الاغتذاء به، ولا شك أن لفظ الرزق يطلق ويراد به ما أباحه الله تعالى للعبد أو ملكه إياه.

ولقوله تعالى: ﴿**وما رزقناهم ينفقون**﴾ [البقرة: ٣]، وقوله عليه السلام: «جعل رزقي تحت ظل رمحي[1]»، ويطلق ويراد به ما يتغذى به لقوله تعالى: ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾ [هود: ٦]، والأول هو الحلال، والثاني حرامًا، وقال الإمام في «الرسالة النظامية»: الرزق ينقسم إلى حلال وحرام وإلى ما لا يتصف بشيء منها كرزق البهائم، فأثبت واسطة.

(م): بيده الهداية والإضلال.

(ش): أهل الحق على أنه تعالى بيده الهداية والإضلال، كما قال تعالى: ﴿**يضل من يشاء ويهدى من يشاء**﴾ [النحل: ٩٣][2]، وهي من فروع خلق الأفعال، والمعتزلة على منعهم بناء على أن العبد خالق وأن الهداية لا يصح أن تنسب إلى الحق إلا بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة، وأن الله تعالى لا يضل أحدًا وأنه لو أضله لظلمه، وإنما الضال أضل نفسه، والكتاب والسنة مشحونان بالرد عليهم، وقد قال تعالى: ﴿**إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء**﴾ [القصص: ٥٦][3]، فسلبها عنه وأثبتها للبارى، وقال تعالى: ﴿**وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة**﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقال: ﴿**صم بكم عمى**﴾ [البقرة: ١٨].

قال الأئمة: سد عليهم أبواب الهدى، فإن الهدى يدخل إلى العبد من ثلاثة أبواب: بما يسمعه بأذنه ويراه بعينه ويعقله بقلبه، وقال تعالى: ﴿**ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا**﴾ [الكهف: ٢٨]، والمعتزلة يتأولون ذلك على أنه يهدى ويضل بفعل الألطاف أو منعها، ثم إذا قيل لهم: منع الألطاف إما أن يوجب الضلال فيلزمكم المحذور كما لو

---

(١) هذا طرف من حديث: أخرجه عن ابن عمر، رضى الله عنهما، الإمام أحمد في المسند (٢/ ٥٠، ٩٢)، وأبو شيبة في المصنف (٥/ ٣١٢).

(٢) وسانط من الأصل، قوله تعالى: ﴿ويهدى من يشاء﴾.

(٣) وسانط من الأصل، قوله تعالى: ﴿يهدى﴾.

كان هو الخالق له، أو لايوجبه، فلا يؤثر، قالوا: منع اللطف واسطة بين ما ذكرتم وهو أنه مرجح للضلال غير موجب له، وإنما الموجب له اختيار العبد وفعله، وحينئذ يقال لهم: الموجب له فعل المكلف وحده أو مع منع اللطف، الأول باطل؛ لأنه إنما فعل شيئًا يرجح وقوعه فاستحال استقلاله به بعد ذلك، فتعين الثانى وهو أن الموجب فعل العبد مع منع اللطف فيلزمكم إيقاع المقدور بين قادرين، وإن لم ينسب إلى الله عز وجل من الجور الذى يفرون منه تعذر تأثيره فى الفعل بمنع اللطف، أو يقال لهم: العبد هو الموجب الكامل للفعل أو يشاركه فيه منع اللطف ويعود ما ذكرنا، وهذا تحقيق مع المعتزلة فى البحث وتضييق لخناقهم.

ومن غريب ما وقع فى الآية الأخيرة أن الزمخشرى لما رآها قاصمة لأصله قال: قد قطع الله وهم المجبرة بقوله: ﴿واتبع هواه﴾ [طه: ١٦]، يعنى: لما عطف بالواو ولم يعطف بالفاء، وهو يعنى بالمجبرة أهل السنة، وهو فى هذا متابع لابن جنى؛ فإنه ذكره فى كتابه «المحتسب» وقال بأن المطاوعة لا تكون إلا بالفاء نحو: كسرته فانكسر، قال: ومن هذا تبين فى قوله: ﴿أغفلنا﴾ أن المراد: صادفنا قلبه خاليًا، كما يقال أبخلته وأجبنته، وليس المعنى جعلناه غافلاً، وإلا لقيل: فاتبع هواه بالفاء، ونحن نقول: قطع الله وهم القدرية بقوله: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾ [الكهف: ٢٨]، وبما تلوناه من الآية، والمعنى: ولا تطع شقيًا خلقنا من الإغفال واتبع هو هواه بالإغفال، فالإضلال من الله تعالى، واتباع الهوى من العبد.

ونقول لابن جنى والزمخشرى: ليس اتباع الهوى مطاوعًا لـ«أغفلنا» بل المطاوع لـ«أغفلنا» غفل، وإن فعل المطاوعة لا يجب عطفه بالفاء بدليل قوله: ﴿فاستجبنا له فنجيناه﴾ [الأنبياء: ٧٦]، وفى موضع آخر: ﴿فاستجبنا له ونجيناه﴾ [الأنبياء: ٨٨].

(م): خلق الضلال والاهتداء وهو الإيمان.

(ش): كما أنه سبحانه بيده الهداية والإضلال فهو الخالق لهما وهما من فعله وخلقه، وإنما ينسبان إليه من هذه الجهة، وقد قال تعالى: **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا﴾** [الأنعام: ١٢٥].

قال البيهقى: وهذه الآية كما هى حجة فى الهداية والإضلال فهى حجة فى خلق الهداية والضلال؛ لأنه قال: يشرح ويجعل، وذلك يوجب الفعل والخلق والهداية عندنا حقيقة فى الاهتداء وهو الإيمان، فكل ما صار المكلف به مؤمنًا فهو الهداية وما لا يصير فليس بهداية، كما قال تعالى: **﴿من يهد الله فهو المهتدى﴾** [الأعراف: ١٧٨].

وقد تكون الهداية بمعنى الدعوة كقوله تعالى: ﴿**وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم**﴾ [الشورى: ٥٢]، وبهديه لا يصير مهتديًا بدليل قوله تعالى: ﴿**إنك لا تهدى من أحببت**﴾ [القصص: ٥٦]، وكذا قوله: ﴿**وأما ثمود فهديناهم**﴾ [فصلت: ١٧]، وعند المعتزلة: أن الهداية حقيقة فى هذا الثانى وأن الله تعالى هدى الكافر بأن نصب له ما يصير به مهتديًا كما تقول: هديت زيدًا الطريق، إذا جعلت الاهتداء له بإرشادك وإن لم تكن خالقًا، فكذلك الله تعالى يهدى الكافر لكنه ما اهتدى وأضل عنه، وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿**وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى**﴾ [فصلت: ١٧].

ويدل على أنه ليس حقيقة فى هذا الثانى نفيه فى قوله تعالى: ﴿**ليس عليك هداهم**﴾ [البقرة: ٢٧٢]؛ لأن دعاءهم كان واجبًا عليه وإنما الذى لا يجب عليه خلق الإيمان فى قلوبهم، ورد عليهم أصحابنا بأن الهدى ضربان: هدى دعاء وبيان، وهدى إرشاد وعرفان، فالذى حصل لثمود الأول لا الثانى وإلا استحال تخلف أثره عن مؤثره ومخالفة خبره لخبره، وقد قال تعالى: ﴿**من يهد الله فهو المهتدى**﴾ [الأعراف: ١٧٨].

قال: ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقال: ﴿**فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام**﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فدل على أن الهدى الذى هو الإرشاد خاص بالمؤمنين، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿**والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء**﴾ [يونس: ٢٥]، فخص الهداية وعم الدعوة فدل على أن الهدى بفضله والضلال بقدره كل ذلك مستند إلى سابق علمه، وهذا من القواصم للمعتزلة.

وقوله(١): إنه لم يضلهم إلا بعد أن أضلوا أنفسهم، مردود؛ فإن إضلالهم أنفسهم مكسوب لهم، فهو مخلوق لله تعالى على ما عرف؛ ولأنه إذا قيل فى العرف: فلان هداه لم يتبادر الذهن إلى غير خلق الهدى الإرشادى وكذلك إذا قيل: أضله الله، والتبادر إلى الفهم علامة الحقيقة، وذكر الآمدى: أن الخلاف فى هذه المسألة لغوى لا معنوى.

(م): والتوفيق خلق القدرة الداعية إلى الطاعة، وقال إمام الحرمين: خلق الطاعة.

(ش): اختلف أئمتنا فى معنى التوفيق؛ فقال الأشعرى وأكثر الأصحاب: خلق القدرة على الطاعة، أى يهيئه لموافقة أمر الله، وقال إمام الحرمين: خلق الطاعة فإن بها تصير موافقًا للأمر، وإنما صار إلى ذلك؛ لأنه رأى أن القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها فلم يكن لها أثر فى حصول الوفاق والامتثال.

---

(١) قوله: «وقوله» أى: قول المعتزلى.

قال الآمدى: والأول أوفق للوضع اللغوى، إذ الموافقة إنما هى بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وإن لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة فى الاتحاد، وإنما خالف الإمام لعدم تأثير القدرة فى الطاعة لكنه أبعد عن الوضع اللغوى من حيث إن الطاعة بها الموافقة لا التهيؤ للموافقة، والبحث لفظى.

(م): والخذلان ضده.

(ش): أى: فيجىء الخلاف فى أنه خلق القدرة على المعصية وخلق المعصية، والأول أوفق للعرف اللغوى؛ فإنه لغة: المنع من درك المراشد، وخلق القدرة على الكفر إذا قارن الكفر مانعًا من درك المراشد فكان ذلك خذلان.

(م): واللطف ما يقع عنده صلاح العبد أخرة.

(ش): اللطف فى عرف المتكلمين كما قاله الآمدى ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة والإيمان دون فساده بالكفر والعصيان، واختلفوا فيما وراء ذلك، فقالت المعتزلة: إنه لا يتخصص بشىء دون شىء، بل كل ما علم الله أن صلاح العبد فيه فهو لطف به، ثم قد يكون ذلك بفعل الله تعالى بخلق القدرة للعبد وقد يكون من فعل المكلف نفسه كنظره لما يجب عليه، ويوصله إلى تحصيله، وإليه ميل القاضى أبو بكر بل ذهب الأشعرى وأكثر أئمتنا إلى أنه مخصوص بشىء، وهو خلق القدرة على فعل الصلاح والإيمان والطاعة، قال: والبحث فيه لفظى.

(م): والختم والطبع والأكنة: خلق الضلال فى القلب.

(ش): لما سبق فى الهداية وخلاف المعتزلة أيضًا، والتزموا أن يكون تعالى قد هدى من أضله؛ لأنه دعاه وبين له فعد الجبائى، وابنه إلى أنه سِمَةٌ على القلب يعلم الله تعالى بها الملائكة حال الكفار فيذموهم ويلعنوهم، فيكون ذلك سببًا للكفر، وقال الكعبى: على معنى قطع اللطف عن الكفار فإنه علم عدم إيمانهم وهذا لا يخرجهم عما التزموه من اجتماع الهدى والضلال على واحد، وهو باطل اتفاقًا.

ولنا أن خلق الضلال فى القلوب مانع من الإيمان يعنى: أنه يتعذر الجمع بينهما، والختم والطبع والأكنة فى اللغة موانع على الحقيقة فلا وجه للعدول عنها، وقد قيل لطاوس عن رجل من القدرية: إنه فقيه فقال: إبليس أفقه منه؛ لأنه قال: **﴿رب بما أغويتنى﴾** [الحجر: ٣٩]، والقدرية تقول: لا يغوى الله أحدًا.

وقد روى أصحاب السنن عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المؤمن إذا أذنب ذنبًا كانت نكتة سوداء فى قلبه فإذا تاب ونزع واستعتب صقل قلبه، وإن زاد زادت حتى يغلق قلبه فذلك الران الذى قال الله: ﴿**بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**﴾ [المطففين: ١٤][(١)]»، قال الترمذى: حسن صحيح.

وقال محمد بن جرير الطبرى: أخبر ﷺ: «إن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله تعالى والطبع فلا يكون للإيمان إليها مسلك ولا للكفر منها مخلص[(٢)]»، فذلك هو الختم والطبع على ما تدركه الأبصار ليس الأوعية والظروف التى لا يوصل إلى ما فيها إلا بفض ذلك عنها ثم حلها، فكذلك لا يصل الإيمان إلى القلب إلا بعد فضنه الختم.

(م): والماهيات مجعولة وثالثها إن كانت مركبة.

(ش): أخذ المصنف هذا من الصحائف فإنه حكى مذاهب:

أحدها: أنها مجعولة، وعزاه للمحققين.

والثانى: المنع، ونسبه للفلاسفة والمعتزلة.

والثالث: التفصيل بين المركبة وغيرها، فالمركبة مجعولة دون البسيطة، وقد أغمض على كثير من الناس حقيقة هذه المسألة والمراد منها، وقد يسر الله تعالى بحلها، فأقول: معنى هذه المسألة أن المعدومات الممكنة قبل دخولها الوجود هل تأثير الفاعل فى جعلها ذوات أو فى جعل تلك الذوات موجودة، وأصل هذا الخلاف يرجع لمسألتين:

إحداهما: الخلاف فى المعدوم هل هو شىء، فإن المعتزلة لما قالوا: إن ماهية المعدوم فى العدم ولا تأثير للصانع فيه إذا أوجده إلا فى إعطاء صنعه الوجود لتلك الماهيات، قالوا: إن الماهيات غير مجعولة بل المجعول جعلها موجودة، وقالوا: لو كانت متجددة لكان تجددها بإحداث محدث لكن وقوعها بالفاعل محال.

وبيانه: أن ما يتحقق بسبب غيره يلزم من فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الأثر، فلو كان الجوهر جوهرًا والسواد سوادًا لأجل سبب منفصل، لزم عند عدم ذلك السبب

---

(١) رواه الترمذى فى سننه (٤٣٤/٥) ح (٣٤٣٣)، بلفظ آخر، أخرجه أحمد فى المسند (٢٩٧/٢)، ابن ماجه فى سننه (١٤١٨/٢)، الحاكم فى المستدرك (التفسير تفسير سورة المطففين، آية: ١٤)، البيهقى فى السنن الكبرى (١٨٨/١٠).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل، أى القرآن لابن جرير الطبرى (٧٨/١).

المنفصل أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرًا والسواد عن كونه سوادًا وذلك محال، فامتنع استناد تقرر الماهية إلى جعل جاعل واتحاد موجود.

ومذهب أصحابنا: أن المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت(١)؛ فلهذا صاروا إلى أن الماهيات مجعولة بجعل الله، وقالوا: إن القادر كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية، والحجة التى استند إليها المعتزلة فى امتناع وقوع الماهية بالفاعل هى بعينها تقتضى امتناع وقوع الوجود بالفاعل؛ فإنه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم الفاعل ذلك أن يخرج الوجود عن كونه موجودًا وهو محال.

ولأجل ما بيناه من المأخذ استشكل بعضهم مذهب ابن سينا؛ فإنه وافق الفلاسفة على أنها غير مجعولة مع تصريحه بأن العدم ليس بشيء، فقال: وهذا مشكل؛ لأن الماهية إذا لم تكن ثابتة حال العدم استحال أن تكون غير مجعولة؛ لأنها حينئذ إذا صارت ثابتة مع الوجود فى الخارج إن لم يفتقر إلى مؤثر لزم ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بلا مرجح، وإن افتقرت إلى مؤثر صارت مجعولة والفرض خلافه، ولا مخلص غير هذا إلا بأن يدعى أن المراد من كونه الماهية غير مجعولة: أن جاعل الماهية بعينه الجاعل لها موجودة، ووجه المذهب الثالث المفصل بين البسيط كالجوهر والمركب كالسواد الملتئم من اللونية ومن مانعية البصر، فالأول: غير مجعول نظرًا إلى نفى حقيقته؛ لأن الجوهر جوهر وجد الغير أم لا، والثانى: مجعول؛ لأنه لا يكون سوادًا بالاعتبار الأعم لذاته بل لمقدماته إذا قطع النقل عن مقدماته لا يكون السواد سوادًا، ولا شك أن الجزاء غير الشكل، فالمركبات إذًا مجعولة.

الثانية: أن الماهيات هل هى مقررة بذواتها أم لا؟ فالجمهور قالوا: أنها ليست متقررة بذواتها فيلزم أن يكون تقريرها بغيرها، والمعتزلة قالوا: إنها متقررة بذواتها فامتنع تأثير

---

(١) قلت: نسب ابن حزم فى «الفصل» القول بأن المعدوم شيء، إلى المعتزلة، ونسب إلى أهل السنة وطوائف من المرجئة كالأشعرية وغيرهم إلى أنه ليس بشيء، وأنكر ابن حزم على من قال: أن المعدوم شيء وأبطل حججهم، واستدل: بأن المعدوم ليس شيء قال: من البرهان على أن المعدوم اسم لا يقع على شيء أصلاً قول الله عز وجل: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئًا﴾، وقوله تعالى: ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا﴾، وقوله: ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرًا﴾، وقال عز وجل: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ فيلزمهم، ولابد أن كان المعدوم شيئًا أن يكون مخلوقًا بعد، وهم لا يختلفون فى أن المخلوق موجود، وقد وجد وقتا من الدهر فالمعدوم على هذا موجود، وقد كان موجودًا، وهذا خلاف قولهم وهذا غاية البيان فى أن المعدوم ليس شيئًا. انظر: الفصل (٥/٢٧).

الفاعل فى ذلك فاشدد بهذا يديك فلا تجد أحدًا وضحه هكذا، فيظهر به على المصنف مناقضة؛ فإنه ذكر هذه المسألة فيما يجب اعتقاده.

وذكر مسألة المعدوم ليس بشىء فيما لا يضر جهله والصواب الأول؛ ولهذا أشار الإمام الرازى إلى أن القول: بأنها غير مجعولة يلزم منه إنكار الصانع، فقال فى مسألة إثبات الصانع: زعم جمهور المعتزلة والفلاسفة أن تأثير المؤثر يكون فى وجود الأمر لا فى ماهيته، وهو باطل؛ لأن الوجود لا ماهية له، فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهية لامتنع أن يكون له تأثير فى الوجود.

(م): أرسل الرب تعالى رسله بالمعجزات الباهرات.

(ش): مما يجب اعتقاده بعثة الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام؛ لما علم بالتواتر من وقوع المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة من الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، ولو لم يرسل الرسل لم تقم حجته على خلقه كما قال تعالى: ﴿**لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ [النساء: ١٦٥].

وتحقيق هذا: أن حجة الله تعالى على ضربين: خفية يستقل بعلمها، وظاهرة يشاركه فى العلم بها خلقه. فالأولى قائمة على الخلق بدون الرسل؛ لأنه سبحانه حكم عدل، والثانية لا تقوم بدون الرسل وهى أقوى الحجتين وأظهرهما؛ لينقطع عذر الكافر، ثم يترتب على هذا أن العقل لا حكم له؛ إذ لو كان له حكم لما توقف قيام حجة الله تعالى على البعث، والمنكرون للنبوة طوائف من الفلاسفة وغيرهم، لإنكارهم جميع ما يتوقف عليه البعثة ككون الإله مختارًا عالمًا بالجزئيات ونزول الملك والوحى، وإنكارها بقول الأنبياء من الحشر والجنة والعقاب.

ومنهم: البراهمة محتجين بأن ما جاء به النبى إن كان حسنًا فلا حاجة إلى النبى وإن كان قبيحًا فلا يقبله سواء جاء به النبى أم لا، والجواب: إنه قد يوجد فى الحوادث ما لا يحكم العقل فيها بشىء فتحتاج إلى دفع النزاع، وهذا إنما ذكرناه تنزيلاً مع عقولهم وإلا فهم أهون على الله من مكالمتهم.

(م): وخص محمدًا ﷺ بأنه خاتم النبيين.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**خاتم النبيين**﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وفى الصحيحين قوله ﷺ: «لا نبى بعدى[1]»، والإجماع على ذلك، ولم يخالف منه إلا فرقة من الفلاسفة زعموا أن النبوة مكتسبة، وفى هذا القول من الشناعة والخروج من الملة ما يكفر قائله.

---

(١) رواه البخارى فى صحيحه (٥/١٥٣) ح (٤٤١٦) عن مصعب بن سعد، عن أبيه، أن رسول=

وفي «ذم الكلام» للهروي: أنكروا على ابن حبان قوله: النبوة العلم والعمل، وحكموا عليه بالزندقة وهجر وكتب فيه إلى الخليفة فأخرج إلى سمرقند، وأما ما رواه ابن جرير الطبري في «تهذيب الآثار»: «غير أنه لا نبي بعدي إن شاء الله»، فهذه الزيادة موضوعة.

قال الحاكم في «الإكليل»: وضعها محمد بن سعيد المصلوب[1]، ولو صحت فهي محمولة على عيسى ﷺ، وتأولها ابن عبد البر في «التمهيد» على الرؤيا؛ لأنه لم يبق بعده من أجزاء النبوة غيرها.

(م): المبعوث إلى الخلق أجمعين.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس**﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله ﷺ: «بعثت إلى كل أحمر وأسود[2]»، والمكلف من الخلق ثلاثة: الجن، والإنس، والملائكة، فأما بعثه للجن فلأنهم قصدوه وسمعوا منه القرآن وأخذوا عنه الشرائع، وقال: «لكم كل عظم وما لم يذكر اسم الله عليه ونهى عن الاستنجاء بالعظم[3]»، لذلك ذكر الإمام فخر الدين الرازي في تفسير سورة البقرة الإجماع على شمول رسالته للجن، وأما دخول الملائكة في دعوته ﷺ، فذكر البيهقي في الباب الرابع من «شعب الإيمان»، أن النبي ﷺ أرسل إلى الجن والإنس دون الملائكة.

ونقله عن الحليمي ولم ينكره، وهي مسألة وقع النزاع فيها بين فقهاء مصر مع فاضل درس عندهم، وقال: لا هم الملائكة ما دخلت في دعوته فقاموا عليه، وقد ذكر فخر الدين في تفسير سورة الفرقان الدخول محتجًا بقوله تعالى: ﴿**ليكون للعالمين نذيرًا**﴾ [الفرقان: ١]، والملائكة داخل في هذا العموم.

=الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف عليًا فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون لموسى، إلا أنه ليس نبي بعدي».

ورواه مسلم في صحيحه (١٤٧١/٣) ح (١٨٤٢)، وابن ماجه (٤٥/١) الترمذي في سننه (٦٣٨/٥)، البيهقي في السنن الكبرى (١٤٤/٨) الحاكم في المستدرك (٥٧٧/٢).

(١) هو: محمد بن سعيد بن حسان بن قيس الأسدي المصلوب، ويقال له: ابن سعد بن عبد العزيز، أو ابن عبينة، وقيل: غير ذلك، كان يضع الحديث، وضع أربعة آلاف حديث، قتله أبو جعفر المنصور مصلوبًا.

انظر: ميزان الاعتدال (٥٦١/٣).

(٢) رواه مسلم في صحيحه (٣٧٠/١) ح (٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري مرفوعًا.

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه (٥٦/١)، (٧٧/١)، عن ابن مسعود، رضي الله عنه.

(م): المفضل على جميع العالمين.

(ش): لقوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر[1]» ونقل الإمام فى تفسيره الإجماع عليه، واستثنوه من الخلاف فى التفضيل بين الملك والبشر.

(م): وبعده الأنبياء.

(ش): يتضمن أمرين:

أحدهما: أفضلية نبينا ﷺ على سائر الأنبياء، واحتج بعضهم على أفضلية الأنبياء بقوله تعالى: ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾ [الأنعام: ٩٠]، فهو مأمور بالاقتداء بجميعهم، وفعل ما فعلوه ولابد أنه امتثل، والواحد إذا فعل مثل ما فعل الجماعة كان أفضل منهم، قال الطوفى: ويحكى أن هذه المسألة وقعت فى زمن ابن عبد السلام فقال: إنه عليه السلام، كان أفضل من كل واحد منهم؛ لأنه أفضل من جميعهم فتمايل جماعة من علماء عصره على تكفيره فعصمه الله منهم، وأما حديث النهى عن التفضيل بين الأنبياء.

فقال البيهقى فى «دلائل النبوة»: إنما هى فى مجادلة أهل الكتاب فى تفضيل نبينا عليه السلام على أنبيائهم؛ لأن المفاضلة إذا وقعت بين أهل دينين مختلفين لم يؤمن أن يخرج أحدهما إلى الأزدراء بالآخر، فيكفر بذلك فأما تطلب ذلك ليعرف الشيء بما هو عليه فالمنع منه، قال: وهذا قول الحليمى وغيره.

الثانى: أن الأنبياء، عليهم السلام، أفضل البشر بعده ﷺ، وهذا مما لا خلاف فيه، وما يعزى إلى بعض الصوفية من تفضيل الولى، فقد تأوله هو وغيره بأن كل نبى ولى قطعًا وهو من حيث إنه ولى أفضل من حيث أنه نبى؛ لأن ولايته وجهته إلى الخلق. وفى هذا من النزاع والشناعة ما لا يخفى.

وقال والد المصنف فى بعض تعاليقه: غلط بعض من ينسب إلى الصوفية فى هذه الأعصار، فزعم أن الولاية أعلى؛ لأنها نسبة العبد من الله تعالى، وهذا جهل من قائله خفى عليه أن النسبة فى النبى ﷺ أكمل، وفى الرسول أكمل، وإنما يصح ما قال هذا الجاهل: لو لم يكن فى الرسول والنبى بعد حصة الولاية كمال آخر، وهيهات قد عمى بصر هذا القائل عن ذلك، فلو نظر إلى خصائص الأنبياء والكمالات الحاصلة لهم فوق

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٧٣/٥، ٢٧٤، ٢٧٥) ح (٤٧١٢)، عن أبى هريرة، رضى الله عنه، من حديث طويل، ومسلم فى صحيحه (١٨٤/١) ح (٣٢٧).

الأولياء لأبصر الأولياء في الحضيض الأسفل وإن كانوا على خير، وأخذ بحجر الكمال الذي للأنبياء.

(م): ثم الملائكة، عليهم السلام.

(ش): أما تفضيل الأنبياء على الملائكة فهو عقيدة الأشعري وجمهور أصحابه وهو أحد أقوال أبي حنيفة فيما ذكره شمس الأئمة؛ لإجماع العصمة مع التركيب المعرب للنوائب التي يجب الصبر عليها، والشهوات التي يجب الصبر عنها، ومن أحسن الأدلة قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الأنبياء: ﴿**وكلا فضلنا على العالمين**﴾ [الأنعام: ٨٦]، والملائكة من العالمين، فدل على أنهم أفضل منهم، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن**﴾ [البينة: ٧، ٨]، وأراد بني آدم؛ لأن الملائكة لا يجازون، بل هم خدم أهل الجنة.

وقال الشيخ عز الدين: خير البرية، أي خير الخليقة، والملائكة من جملة الخليقة، لا يقال: الملائكة من الذين آمنوا وعملوا الصالحات؛ لأن اللفظ مخصوص في عرف الشرع بمن آمن من البشر فلا يندرج فيه الملائكة بعرف الاستعمال. انتهى.

وما ذكرنا أحسن؛ ولأن بهم قامت حجة الله على خلقه بخلاف الملائكة حتى قال تعالى: ﴿**ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلاً**﴾ [الأنعام: ٩]؛ ولأن آدم ﷺ أبا البشر سجد له الملائكة، والمسجود له أفضل من الساجد ثم من الأنبياء من هو أفضل من آدم ﷺ؛ ولأن الناس في الموقف إنما يستشفعون بالأنبياء لا بالملائكة، وذهب المعتزلة إلى تفضيل الملائكة، واختاره القاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق، والحافظ أبو عبد الله الحاكم، والإمام الرازي في «المعالم»، وأبو شامة المقدسي من المتأخرين[1].

وقال البيهقي في «شعب الإيمان»، وقد روى أحاديث المفاضلة بين الملك والبشر، وقال: ولكل دليل ووجه، ثم قال: والأمر فيه سهل، وليس فيه من الفائدة إلا معرفة الشيء على ما هو به، واستفدنا منه أنه لا يجب ذلك في العقيدة خلاف ما يقتضيه صنيع المصنف، وأن في المسألة قولاً ثالثًا بالوقف، وإليه صار إلكيا في تعليقه.

وحكى صاحب التعرف قولاً رابعًا: أن مذهبهم السكوت عن التفاضل بينهم، وقالوا: الفضل لمن فضله الله تعالى وليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل، ولم يروا أحد الأمرين أوجب من الآخر بخبر ولا عقل، وليست المسألة بما كلفنا الله تعالى بمعرفة الحكم فيها،

---

(١) قلت: وهو مذهب ابن حزم في الفصل، وساق ردودًا على ما سبق من الحجج التي ساقها المؤلف، وعلى حجج أخر لم تذكر هنا فلتراجع في موضعها. الفصل (١٤/٥ وما بعدها).

فليفوض إلى الله تعالى ويعتقد أن الفضل لمن فضله الله تعالى، ونقل بعضهم قولاً خامسًا: أن خواص البشر أفضل من خواص الملائكة وعوام الملائكة أفضل من عوام البشر وعزاه للمحققين، والظاهر أنه تنقيح مناط الخلاف، وإليه يشير كلام المصنف، فإنه جعل المسألة بين الأنبياء والملائكة، لا بين البشر والملائكة.

وقال الإمام أبو المظفر الإسفراينى فى كتابه التوجيه: اتفقوا على أن العصاة من المؤمنين دون الأنبياء والملائكة، فأما المطيعون فاختلفوا فى المفاضلة بينهم وبين الملائكة على قولين.

وقال ابن يونس فى «مختصر الأصول» بعد ذكر القولين، وقال الأكثرون منا: المؤمن الطائع أفضل من الملائكة، وقال الإمام فى الأربعين: الملائكة، بالسماوية، وقال ابن منير: مذهب أهل السنة أن الرسول أفضل من الملك باعتبار الرسالة لا باعتبار عموم الأوصاف البشرية، ولو كانت البشرية بمجردها أفضل من الملائكة لكان كل بشر أفضل من الملائكة معاذ الله.

وقال الشيخ عز الدين فى (القواعد): إن فاضل بينهم مفضل من جهة تفاوت الأجساد التيهى مساكن الأرواح فلا شك أن أجساد الملائكة أفضل؛ فإن أجسادهم من نور، وأجساد البشر من لحم ودم، وإن فاضل بينهم أرواح البشر، وأرواح الملائكة مع قطع النظر عن الأجساد، فأرواح الأنبياء أفضل.

وقال فى موضع آخر: وأما أرواحهم وإن كانت أعرف بالله وأكمل أحوالاً من أحوال البشر فهم أفضل من البشر، وإن استوت الأرواح فى ذلك فقد فضلوا على البشر بالأجساد، وفضل البشر من نعيم الجنان والنظر إلى الديان، قال: ولا شك أن للبشر طاعات لم تثبت مثلها للملائكة كالجهاد والغزو، ومخالفة الهوى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والصبر على البلايا والمحن والرزايا، وقد ثبت أنهم يرون ربهم ويبشرهم بإحلال رضوانه عليهم، ولم يثبت مثل هذا للملائكة.

وقال فى موضع آخر: لا يفضل الملائكة إلا هجام بنى التفضيل على حالات توهمها، ولا شك أن القليل من أعمال الأعرف خير من الكثير من أعمال العارف، ثم قال: وليس لأحد أن يفضل أحد على أحد ولا أن يسوى أحدًا بأحد حتى يقف على أوصاف التفضيل والتساوى.

وذكر الإمام فخر الدين: أن الخلاف فى التفضيل بمعنى أنهما أكثر ثوابًا على الطاعات، ورد بذلك احتجاج الفلاسفة على أفضلية الملائكة فإنها نورانية علوية،

والجسمانية ظلمانية سفلية، وقال: هذا لم يلق محل النزاع وهذا يزيل الإشكال فى المسألة.

(م): والمعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة، والتحدى: الدعوى.

(ش): لما قدم الإرسال بالمعجزات احتاج إلى تعريفها؛ ولأن ظهورها طريق إلى معرفة صدق النبى، وسميت بذلك لما فيها من تعجيز الذين معهم التحدى عن المقابلة بمثلها، قال الإمام فى الرسالة النظامية: تسميتها بذلك تجوز، فإن المعجز فى الحقيقة خارق، ولكن سميت بذلك؛ لأنه تبين بها أن من ليس نبيًّا يعجز عن الأتيان بما يظهره الله تعالى على النبى، فقوله: «أمر» جنس يشمل الخارق[1] وغيره، وإنما عبر به لشموله القول والفعل والإعدام؛ لأن المعجز قد يكون إيجادًا وإعدامًا، كما لو تحدى بأن يعدم جبلاً فينعدم، وكمنع إحراق النار.

ولهذا قال بعضهم: فعل أو ما يقوم مقامه؛ لأن العدم ليس بفعل، وقوله: «خارق للعادة» فصل؛ لأنه نزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول، وأما ما لا يكون خارقًا للعادة كطلوع الشمس كل يوم، فلا يكون دالاً على الصدق وإلا لادعى كل كاذب أنه نبى، وألبس علينا النبى والمتنبى، وعلم من إطلاقه أنه لا يشترط فى الخارق أن يكون معينًا.

ونقل الآمدى فيه الاتفاق، وقوله: «مقرون بالتحدى»، أى دعوى النبوة، أى يشترط أن لا تتقدم المعجزة على دعواه ولا تتأخر؛ لتخرج الكرامات؛ لأنها لا تكون مع التحدى، ويخرج الإرهاص، وهو العلامة الدالة على بعثة النبى ﷺ قبل البعثة كالنور الذى ظهر من جبين عبد الله أبى النبى ﷺ، وقوله: مع عدم المعارض، أى يشترط العجز عن الإتيان بمثلها من الخلق ليخرج السحر والشعبذة، وليس المراد عدم مطلق المعارضة، فإنه قد يدعى المعارضة بما لا تصح المعارضة به، بل المراد اشتراط نفى ما يصح أن يكون معارضًا.

قال الآمدى: ووجه اشتراط كون المبعوث إليه متعذرًا عليه المعارضة: أنه لو لم يكن كذلك لكان مساويًا لمن ليس بنبى فى ذلك، ويخرج المعجز عن كونه نازلاً من الله منزلة التصديق، قال: وهل يشترط أن يكون المعارض مماثلاً لما أتى به الرسول؟ ينظر: فإن كان

---

(١) فى الأصل: «خالق» وهو خطأ واضح من الناسخ، وأثبتنا الصحيح.

تحديه بخارق معين وأن أحدًا لا يقدر على الإتيان بالخارق فأكثر أصحابنا اشترطوا المماثلة، والذى اختاره القاضى: أنها غير مشروطة.

قال الآمدى: وهو الحق لتبيين المخالفة فيما ادعاه، وهذا القيد وارد على تعريف المصنف ويرد عليه أيضًا الخارق المكذب كما لو أنطق جمادًا أو أحيا ميتًا، فأخبر أنه كاذب فاجتنبوه فإنه لا يدل على صدقه على الصحيح؛ كما قاله أبو إسحاق الشيرازى، وجزم به إمام الحرمين فى الرسالة النظامية، فلو كان تصديقًا للهزل يخرج هذا، ولعله إنما لم يذكره؛ لأنه يختار قول من قال: إن ذلك لا يقدح؛ لأنه خارق ظهر على وفق دعواه، وكذلك التكذيب من الأمور المعتادة، والحق كما قاله صاحب الصحائف: إنه قادح؛ لأن خلق المعجز لتصديق النبى وهذا ينافيه، وجعل الأبيارى فى شرح البرهان للخارق المكذب صورتين:

أحدهما: أن يدعى أن آيته أن ينطق فينطق بكذبه.

والثانية: أن يتحدى بإحياء ميت فيحيى ويكذبه.

وأما الأولى: فمتفق على أنها لا تكون معجزة؛ لأنه بمثابة ما لو قال الذى أنه رسول: آية صدقه أن يكلم الملك رعيته على خلاف عادته ثم يستدعى ذلك من الملك فيقول: هو كاذب فيما قال، فلا يشك الحاضرون فى كونه لم يصدقه فى نطقه إن كان خارقًا لعادته، وأما الثانية: ففيها نظر؛ إذ يمكن أن يحتج المدعى بأن الخارق قد وجد ولما حيى هذا صار من جملة المعاندين، والمختار أنه لا يكون مصدقًا فى ذلك، وزاد بعضهم قيدًا آخر وهو زمن التكليف؛ لأن ما يقع فى القيامة من الخوارق ليس بمعجز؛ لأن الآخرة ليست دار تكليف، قاله الأستاذ أبو إسحاق.

وقال الأستاذ فى كتاب الحدود: والمعجز كل أمر دل على صدق مدعى النبوة، وقيل: أمر خارق للعادة يظهر على وفق مدعى النبوة زمان التكليف مقترنًا بالتحدى فى دعوى النبوة على جهة الابتداء متضمنًا لتصديقه، ولهذا قلنا: إن المعجز لا يكون ظهوره على أيدى الكذابين؛ لأن المعجز ما دل على الصدق فيستحيل وجوده على يد الكذاب فيخرج بقولنا: يظهر على مدعى النبوة ما يظهر من جنس المعجزات لا على مدعى النبوة، فليس بمعجزة كالكرامات، وخرج بزمن التكليف خرق العادة فى القيامة، قال: ومعنى أن يتحدى بها أن يقول: لا يقدر على ذلك أحد وإن كان فى قدرة أحد ما يظهر على يدى فهاتوا، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**قل فأتوا بسورة مثله**﴾ [يونس: ٣٨]، ﴿**قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات**﴾ [هود: ١٣]، ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجن**

على أن يأتوا بمثل هـذا القـرآن لا يـأتون بمثلـه﴾ [الإسـراء: ٨٨]، وقولـه: علـى جهـة الابتداء يخرج من مضى فى وقتنا هذا إلى بلد بعيد عن الإسلام وقرأ عليهم وتحداهـم بـه، وادعى النبوة، فلا يدل على صدقه مع وجود الشرائط كلها؛ لأنه ما أتـى بـه علـى وجـه الابتداء.

وقوله متضمنًا لصدقه، يخرج ما لو قال: آية صدقى أن هذه الأسطوانة تتكلم فتكلمت غير أنها قالت: إنه كاذب فلا يدل على صدقه على الصحيح، وقول المصنف: والتحـدى الدعوى، أى دعوى النبوة مخالف ما سبق عن الشيخ أبى إسـحاق فـى تفسـير التحـدى. وقيل: التحدى لغة: المماراة والمنازعة فحصل من كلامه أن شروط المعجـزة أربـع كونهـا خارقة للعادة، والعجز عن الإتيان بمثلها مـن الخلـق، واقترانهـا بدعـوى الرسـول، وأن لا تتقدم على دعواه ولا تتأخر، ويعلم مما سبق مـا يزيـد علـى ذلـك، وزاد بعضهـم كونهـا مطابقة لدعواه وأن يحد لها وقتًا قريبًا فتقع فى الوقت الذى حد.

(م): والإيمان تصديق القلب ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين من القـادر، وهـل التلفظ شرط أو شطر؟ فيه تردد.

(ش): الإيمان فى اللغة التصديق، وفى الشرع قال الأشعرى: التصديـق بكـل مـا علـم بـالضرورة مجـىء الرسـول بـه؛ لأن منكـر الاجتهـادات لا يكفـر إجماعًـا، وتابعـه أكـثر المتكلمين كالقاضى أبى بكر، والأستاذ أبى إسحاق، وعلم مـن هـذا أن الإيمـان الشـرعى من قبيل العلوم، والمخالف فيه المعتزلـة فـإنهم جعلـوه مـن قبيـل الأعمـال حيـث فسـروه بالعبادات.

قال الأشاعرة: ولا يكفى مجرد التصديق بالقلب مع القدرة علـى الإقـرار باللسـان ولا ينتفى الكفر إلا بهما؛ لأن القول مـأمور بـه كـالعقد قـال تعـالى: **﴿قولـوا آمنـا باللـه﴾** [البقرة: ١٣٦] الآية.

وقال عليـه، الصـلاة والسـلام: «أمـرت أن أقـاتل النـاس حتـى يشـهدوا أن لا إلـه إلا الله[١]»، فلابد من العقد والقول جميعًا، وعلى هذا فالتلفظ شـرط لا ركـن، فمـن صـدق بقلبه ولـم يتلفظ بالشهادتين إن عجز عن التلفظ لخرس أو اقـتران منيـة قبـل التمكـن منـه فهو من الناجين، وإن قدر عليه بأن عرض عليه التلفظ وأبـى لـم ينفعـه التصديـق القلبـى بالاتفاق كأبى طالب، وإن لم يعرض عليه أو لم يتفق لـه التلفـظ ومـات مصدقًـا بقلبـه، فالجمهور على أن مجرد التصديق لا ينجيه والحالة هذه، ومال الغزالى إلى أنه ينجيه وقـال:

(١) سبق تخريج الحديث.

كيف يعذب من قلبه مملوء بالإيمان، وهو المقصود الأصلى؟ غير أنه لخفائه ينط الحكم بالإقرار الظاهر، وعلى هذا فهو مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن فى أحكام الدنيا، وهذا كما فى المنافق لما وجد منه الإقرار باللسان دون التصديق كان مؤمنًا فى أحكام الدنيا كافرًا عند الله، وهذا هو ظاهر كلام شيخه فى الإرشاد أيضًا.

ومن حجته أن حقيقة الإيمان التصديق وأنه عمل القلب، ومنهم من فصل فقال: من صدق بقلبه ثم اخترم قبل اتساع وقته للتلفظ بالشهادتين فهو محكوم بإيمانه، وأما من صدق بقلبه وطالت مهلته ولم يتلفظ فلا؛ لتفريطه، وينبغى تنزيل كلام الإمام الغزالى على هذا، ويشهد له عبارته فى الاقتصاد حيث قال: من عرف الله بالدليل ومات عقب معرفته حكم له بالإيمان. انتهى.

وذهب أكثر السلف إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، ونقل عن الشافعى، رضى الله عنه، وأبى حنيفة، رحمه الله، وعلى هذا فالتلفظ ركن له وماهية الإيمان مركبة من الثلاثة، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: شرط أو شطر فعلى قول المتكلمين شرط، وعلى قول السلف شطر، ويدل على أن الإقرار جزء الإيمان ظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان وبأن النبى ﷺ لم يعتبره إلا بها ويجىء من كلام الغزالى السابق:

مذهب ثالث: وهو أن اللفظ واجب من الواجبات الإيمانية لا جزء له، ولا شرط، وحديث جبريل يدل له حيث جعل الإسلام: شهادة وأعمالاً والإيمان تصديقًا واعتقادًا ولم يذكر اللفظ إلا فى الشرائع الإسلامية، واحتج الأولون على أن الأعمال ليست جزءًا من حقيقة الإيمان وإلا لكان تقييد الإيمان بالطاعة متكررًا، وهو باطل، لقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ [يونس: ٩]، [هود: ٢٣]، [الكهف: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾ [الأنعام: ٨٢]، ولما صح جعل القلب محلاً للإيمان؛ ولأن من صدّق ومات قبل أن يشتغل بطاعة مؤمن بالإجماع؛ ولأن جبريل سأل النبى ﷺ عن الإيمان فأجابه بالتصديق المجرد، وهو قوله: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»، أى أن تصدق بذلك، والمذكور فى جواب ما هو، يكون كمال الحقيقة المسئول عنها.

وصارت المعتزلة إلى أن الإيمان هو الطاعات أعنى امتثال الواجبات واجتناب المنهيات واحتجوا بنحو ما سبق من إطلاق الإيمان على الأعمال ونحن لا ننكر ذلك، إنما النزاع فى أنه لا يطلق الإيمان إلا ويراد به الأعمال، ولا دليل عليه، وقال الآمدى: الحق فى هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ، وهو أن الإيمان التصديق، وأن التصديق من أقوال

النفس أو من ضرورته المعرفة وكأنه يشير إلى أن الخلاف لفظى، وفيه نظر، وفروع هذا الأصل كثيرة.

منها: أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقص أم لا؟، فإن قلنا: حقيقته التصديق المجرد لم يقبلهما، وإن قلنا: التصديق مع العمل قولاً وفعلاً قبلهما؛ لأن القول والفعل جزء الإيمان وهما يقبلان الزيادة والنقص، وقد يقال على الأول: الإيمان هو التصديق الاعتقادى لا العلمى. والاعتقاد يقبل التفاوت قوة وضعفًا أو بحسب قوله: للتشكيك وعدمه.

ومنها: تكفير تارك الصلاة والزكاة والحج ونحوهم، من العبادات مع الاعتراف بوجوبها، إن قلنا: إن هذه الأعمال ركن من الإيمان انتفى بتركها؛ لأن الجملة تنتفى بانتفاء جزأيها، وإن قلنا: ليست ركنًا فيه فهو باق بعدها كما كان قبلها فى حقيقته، وإن فات بتركها كماله الوصفى.

تنبيه: وقع بين جمع من المتأخرين نزاع فى تفسير التصديق المعتبر فى الإيمان هل هو التصديق الذى قسم العلم إليه وإلى التصوير فى علم المنطق وغيره والظاهر: أنه هو، حاصله: إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها، ولهذا يسميه ابن سينا: تسليمًا، وهو يوضح المقصود وأن من جعله مغايرًا للتصديق المنطقى قد وهم، وحصوله للكفار ممنوع، فإن قيل: فعلى هذا يكون من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية فكيف يصح الأمر بالإيمان؟ قلت: باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع، واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحوه من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم والتيقن ونحوه.

وذكر بعضهم أن التصديق أمر اختيارى وهو نسبة التصديق إلى المخبر اختيارًا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه إليه اختيارًا لم يكن تصديقًا، ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم إلا قبول حكم الإذعان إليه.

(م): الإسلام أعمال الجوارح ولا تعتبر إلا مع الإيمان.

(ش): الإسلام لغة: بمعنى الاستسلام، وشرعًا: أعمال الجوارح كما فسره النبى ﷺ فى حديث جبريل عليه السلام، وهو أدل دليل على تغاير بينهما ولا يعتبر إلا مع الإيمان، أى بأن يوجد معه تصديق بالقلب وهذا كقوله فيما سبق فى الإيمان لا يعتبر إلا مع النطق بالشهادتين.

والحاصل: أن وجود كل منهما شرط فى صحة الاعتداد بالآخر، فمن تحقق منه الإيمان القلبى، ولم ينطق بالشهادتين لم يعتد بإيمانه إلا على ما سبق عن الإمام الغزالى، وكذلك من تحقق إسلامه ولم يتصف بالتصديق المعتبر، فلا اعتداد بإسلامه بالإجماع، لكنه يجرى عليه حكم الإسلام عند فرض خفاء العلم بعدم إيمانه، بخلاف الأول ومن هنا نشأ الخلاف فى أن لفظ الإيمان هل يطلق على الإسلام بالوضع الشرعى، وبالعكس حتى يكون اللفظان حقيقة فى كل واحد منهما بالاشتراك أو لا، والصحيح التغاير.

فالإيمان: التصديق وهو عمل القلب وأعمال الجوارح شرط فيه، والإسلام: التزام العمل بالأركان الخمسة وذلك عمل بالجوارح ويشهد لذلك حديث جبريل فإنه لما سأل عن الإيمان، وعن الإسلام أجابه عليه الصلاة والسلام عن كل واحد منهما بحقيقته، وكذلك حديث سعد (قوله يا رسول[1]) الله ﷺ مالك لم تعط فلانًا، فوالله إنى لأراه مؤمنًا فقال ﷺ: «أو مسلم[2]» وأجابوا عن حديث وفد عبد القيس حيث فسر فيه الإيمان بما فسر به الإسلام فى حديث جبريل غير الحج وزاد عطاء والحسن، بأنه إطلاق مجازى لارتباط أداء أحدهما بالآخر، وفى ذلك جمع بين الأحاديث.

ولهذا قال تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم**﴾ [الحجرات: ١٤]، فتبين أنه ليس فى قلوبهم تصديق الرسول ولكنهم أظهروا القبول مخافة ولم يحكوا خلافًا فى أن الإيمان شرط فى الإسلام أو شطر.

(م): والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

(ش): قاله النبى ﷺ فى حديث جبريل، وقصد المصنف الجمع بين الحقائق الثلاثة المذكورة فيه لقوله فى آخره: «هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم» فالإيمان مبدأ والإسلام وسط، والإحسان كمال، والدين الخالص شامل للثلاثة، ومن يحقق مقام الإحسان لم يقع منه عصيان ولا خلل فى الطاعة، فإنه إذا هم بمعصية، وعلم أن الله يراه كف ورجع لحصول البرهان الآجلى عنده، وإنما العبد يزهل عن نظر الله تعالى، أو يكون جاهلاً فيظن أن الله تعالى بعيد منه فيقع فى المعصية، وإذا علم العبد أن سره موضع نظر الله تعالى منه، وجب عليه تصفية سره لمولاه ونفسه مما يكره الله أن يراه حتى يكون

---

(١) فى الأصل هكذا (ورله الرسول) ولعله خطأ من الناسخ، وما أثبتناه موافق للمعنى.

(٢) هذا طرف من حديث رواه البخارى فى صحيحه (١٥/١) ح (٢٧)، طرفه فى ح (١٤٧٨)، ورواه مسلم فى صحيحه (١٢٣/١) ح (٢٣٦، ٢٣٧)، أبو داود فى سننه (٦٠/٥، ٦٢) ح (٤٦٨٣، ٤٦٨٤).

كالمرآة المجلوة لتجلى النظر من الله فيه، وهناك يشرف على مقام القرب فيصير سمعه وبصره، وجاءته السعادة من كل جانب.

واعلم أن بعضهم فسر الإحسان بالإخلاص قال: وهو شرط فى صحة الإيمان والإسلام وفيما قاله نظر، فإن الحديث تضمن تفسير الإحسان بما هو فوق الإخلاص وهو مشاهدة لعزة المعبود حال التعبد وذلك، يوجب تحسين العبادة بالإخلاص وغيره.

(م): والفسق لا يزيل الإيمان.

(ش): اتفق أهل السنة على أن المؤمن لا يخرج من الإيمان بارتكاب شيء من الكبائر إذا لم يعتقد إباحتها، وخالف فى ذلك طايفتان، الخوارج فقالوا: يكفر بذلك، والمعتزلة فقالوا: لا يوصف بأنه مؤمن ولا كافر، والصحيح أنه مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه، وليس بين الإيمان والكفر واسطة؛ لأنا فسرنا الإيمان بالتصديق المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر بناء على تفسيرهم له بالطاعات فتتحقق الواسطة؛ لأن من صدق الرسول وترك شيئًا من العبادات لا يكون مؤمنًا، ولهذا سموه منزلة بين المنزلتين.

قال الراغب فى «الذريعة»: وردت الشريعة بإطلاق اسم الإيمان على من أظهره من غير فحص عن قائله بخلاف ما ادعاه المعتزلة فإنه لا يصح إطلاق اسم المؤمن عليه مالم يختبر فى الأصول الخمسة. انتهى.

وفى هذا فائدة، وهو أن الرجل ليس بمعتزلى العقيدة خلافًا لما يتوهمه كثير من الناس، ولنا قوله تعالى: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى﴾** [الحجرات: ٩] الآية، فسماهم مؤمنين مع إثبات البغى من إحداهما وحكى ابن عقيل، عن أحمد رواية أنه يخرج بالفسق من الإيمان إلى الإسلام، وروى عن ابن عباس لقوله ﷺ: «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن[1]».

واستشكل مذهب السلف فإنهم جعلوا الإيمان عبارة عن الثلاثة السابقة، ثم إذا فات العمل مع بقاء التصديق لا يسمونه كافرًا بل هو مؤمن، والحقيقة تنتفى بانتفاء جزئها كذا قاله الإمام فى المعالم، ولم يجب عنه، وقال: إن المعتزلة طردوا أصلهم، ويمكن أن يجاب بحمل كلامهم على الإيمان الكامل عبارة عن المجموع المذكور فإن لفظ الإيمان يطلق على أصله الذى هو التصديق مع الإقرار، وعلى المجموع المركب من أصله وفرعه

---

(١) أخرج الحديث عن أبى هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا، البخارى فى صحيحه (١٤٩/٣)، وله أطراف فى (ح ٥٥٧٨، ٦٧٧٢، ٦٨١٠)، مسلم فى صحيحه (٧٦/١، ٧٧)، الإمام أحمد فى المسند (٣٧٦/٢).

كما تسمى الشجرة المتناولة لأصلها وحده، وله مع أغصانها، وقد يتوسع فيطلق لفظ الإيمان على الفروع كما فى قوله تعالى: ﴿**وما كان الله ليضيع إيمانكم**﴾ [البقرة: ١٤٣]، أى صلاتكم إلى بيت المقدس.

(م): والميت مؤمنًا فاسقًا تحت المشيئة، إما أن يعاقب ثم يدخل الجنة، وإما أن يسامح بمجرد فضل الله أو مع الشفاعة.

(ش): المعتزلة كما جعلوه منزلة بين منزلتين قالوا: إذا مات عل فسقه فهو مخلد فى النار، وقال أهل السنة: إنه تحت المشيئة لقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ [النساء: ٤٨- ١١٦] ولا يجوز أن يفرض فى خبر الله خلف وفى الصحيح: «من أصاب شيئًا من ذلك فعوقب به فى الدنيا فهو كفارة له، وإن ستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه»[١]، ثم التعذيب لا يكون مؤبدًا، بدليل أخبار الشفاعة.

قال البيهقى: والأحاديث تواترت فى أن المؤمن لا يخلد فى النار بذنوبه غير أن القدر الذى يبقى فيها غير معلوم، والذى تلحقه الشفاعة ابتداء حتى لا يعذاب أصلاً غير معلوم، والذنب خطره عظيم وشأنه جسيم وربنا غفور رحيم وعقابه شديد أليم، وأنكرت المعتزلة الشفاعة بناء على أصلهم الفاسد أن العبد مستوجب العقوبة بالمعصية وأنه لا يجوز العفو عنه.

وقد روى الدارقطنى: مرفوعًا وموقوفًا على أنس: «من كذب بالشفاعة لم يكن له فيها نصيب»، وهذه الشفاعة بعد قطع الصراط وهى إجازة الصراط، ويلزم منها النجاة من النار، وكلام القاضى عياض مصرح بأن هذه الشفاعة لا تختص بنبينا ﷺ، وجوز الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله اختصاصها به، ولم يرد تصريح بالاختصاص، وعليك أن تتأمل هذه المسألة مع قول المصنف فيما سبق إلا أن يغفر.

(م): وأول شافع وأولاه حبيب الله سيدنا محمد المصطفى ﷺ.

(ش): لما فى الصحيحين من طرق: «أنا أول شافع وأول مشفع»[٢] وهذه الشفاعة لأهل الجمع فى تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف والغم، وهى الشفاعة

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (١٢/١) ح (١٨) وله أطراف كثيرة فى الصحيح، وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٣٣٣/٣) ح (١٧٠٩)، وأخرجه ابن ماجه فى سننه (٨٦٨/٢) ح (٢٦٠٤).

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه (١٨٨/١)، والدارمى فى سننه (٣٠/١)، وابن ماجه فى سننه (١٤٤٠/٢)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٩/٤)، وأبو عاصم فى السنة (٣٧٠/٢).

العظمى وهى المراد بالمقام المحمود، قال البيهقى: ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ وهى مختصة بنبينا محمد ﷺ، ولم ينكرها أحد، وفى صحيح مسلم: «اللهم اغفر لأمتى، اللهم اغفر لأمتى وتأخير الدعوة الثالثة إلى يوم يرغب إلىَّ فيه الخلق حتى إبراهيم عليه السلام»[١]، وله ﷺ بعد ذلك شفاعات:

أحدها: فى قوم يدخلون الجنة بغير حساب، جعلنى اللهم منهم بجاهه ﷺ، قال الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله: وهى مختصة به، قال ابن دقيق العيد: لا أعلم الاختصاص فيها أو عدمه.

ثانيها: فى أقوام استوجبوا النار كما سبق، وفى صحيح مسلم: «وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى فهى نائلة إن شاء الله تعالى، من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئًا»[٢].

ثالثها: فيمن يدخل النار من الموحدين، وفى الصحيحين: «إن الله يخرج قومًا من النار بالشفاعة»[٣]، وصحح الحاكم حديث: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»[٤]، وقال: هذه شفاعة فيها قمع للمبتدعة المفرقة بين الشفاعة لأهل الصغائر والكبائر، قال البيهقى: وهذه يشاركه فيها غيره من الأنبياء والملائكة والصديقين، وقد قيل: إنه مخصوص بها من بينهم.

ورابعها: فى زيادة الدرجات فى أهل الجنة.

خامسها: التخفيف عن بعض الكفار وهى من خصائصه كما فى أبى طالب، وأبى لهب.

وسادسها: التخفيف من عذاب القبر ففى رواية أنه ﷺ قال: «إنى مررت بقبرين،

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (١/٥٦١) ح (٨٢٠)، وأحمد فى المسند (٥/١٢٧)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٢/٣٨٤)، والبغوى فى شرح السنة (٤/٥٠٣).

(٢) أخرجه عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا مسلم فى صحيحه (١/١٨٩) ح (٣٣٨)، (١٩٩).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٧/٢٦٠) ح (٦٥٦٦) عن عمران بن حصين رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «خرج قوم من النار بشفاعة محمد ﷺ فيدخلون الجنة يسمون الجهنميين»، ومسلم فى صحيحه (١/١٧٨) ح (٣١٧)، وأبو داود فى سننه (٥/١٠٦).

(٤) أخرجه عن جابر، رضى الله عنه: الحاكم فى المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (٢/٣٨٢)، وأبو داود فى السنة (٥/١٠٦) ح (٤٧٣٩).

فقال: إنهما ليعذبان، فأحببت بشافعتى أن يرده عنهما ما دام هذان الغصنان رطبين»[(١)].

(م): ولا يموت أحد إلا بأجله.

(ش): أما غير المقتول فبالإجماع، وأما المقتول فكذلك عند أهل الحق وصادف قتله الأجل المضروب له ولم يتضمن القتل قطع أجله، فلو قدر عدم قتله لمات، ولا فرق بين قتله وموته حتف أنفه إلا أن السبب فى القتل اختيارى وفى الموت اضطرارى ووافقنا من المعتزلة الجبائى وابنه، وذهب الباقون من المعتزلة إلى أن القاتل قطع أجله المضروب له، وأنه مات بغير أجله، ثم اختلفوا فى أنه لولا القتل لكان يعيش أو يموت بفعل الله تعالى على قولين ولنا قوله تعالى: ﴿**فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقد نهى الله تعالى المؤمنين عن مثل قول المعتزلة.

ونسبه إلى الكفر بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا فى الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا**﴾ [آل عمران: ١٥٦][(٢)] وأما قوله ﷺ: «من سره أن يبسط له فى رزقه وينسأ له فى أثره فليصل رحمه»[(٣)] وينسأ أى يؤخر، والأثر الأجل لأنه تابع الحياة، فقال الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله تعالى: فيه أجوبة أصحها: أن هذه الزيادة بالبركة فى عمره والتوفيق للطاعات وصيانة أوقاته عن الضياع، وقيل: بالنسبة لما يظهر للملائكة فى اللوح المحفوظ فيظهر لهم أن عمره ستون إلا أن يصل رحمه فيزداد أربعين، وأما بالنسبة إلى علم الله تعالى وما علم أنه سيقع فالزيادة مستحيلة.

وقيل: المراد بقاء ذكره الجميل بعده فكأنه لم يمت، وأما حديث: «أن المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ويقول ربى ظلمنى وقتلنى وقطع أجلى»[(٤)]، فرواه الطبرانى وقد تكلم

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه (٢٣٠٧/٤) ح (٣١٠٢) عن جابر رضى الله عنه مرفوعًا، بلفظ: «إنى مررت بقبرين يعذبان فأحببت بشافعتى أن يُرَفَّه عنهما، ما دام الغصنان رطبين».

(٢) وسقط من الناسخ فى الأصل قوله تعالى: ﴿لو كانوا عندنا﴾.

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (١١/٣) ح (٢٠٦٧) وطرفه فى ح (٥٩٨٦) بنفس اللفظ الذى أورده المؤلف: عن أنس بن مالك رضى الله عنه، وعن أبى هريرة رضى الله عنه، وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٩٨٢/٤) ح (٢٥٥٧).

(٤) هذا معنى حديث أخرجه الطبرانى، وأبو نعيم والهيثمى عن أبى الدرداء رضى الله عنه، وفى إسناده شهر بن حوشب وهو ضعيف، قال الذهبى: شهر بن حوشب الأشعرى، تابعى مشهور، وثقه ابن معين، وأحمد بن حنبل. وقال أبو حاتم: ما هو بدون أبى الزبير. وقال: النسائى=

في سنده، ولو صح حمل على مقتول سبق في علم الله أنه لو لم يقتل لكان يقسم له أجلاً زائدًا.

تنبيه: قيل: الخلاف في هذه المسألة لفظي، لأنه لا خلاف بيننا وبينهم أنه لا يجوز وجود شيء بخلاف ما قد علم الله تعالى، ولا خلاف أيضًا أن كل وقت يموت المكلف فيه فإن الله تعالى قادر على أن يبقيه ولا يميته، ذكره القاضي أبو يعلى في المعتمد.

(م): والنفس باقية بعد موت البدن.

(ش): هذا مبني على أن النفس غير البدن، وهو المعروف، وأشار الإمام في المطالب إلى شذوذ فيه لا اعتداد به، وقال: إن الكتاب والسنة مملو بالتغاير، إذا علمت هذا فبقاء النفس بعد فناء الأبدان إما في السعادة أو الشقاوة، وهو قول أهل الحق؛ لقوله تعالى: ﴿**يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية**﴾ [الفجر: ٢٧، ٢٨] الآية، وقوله تعالى: ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والذائق لابد أن يبقى بعد المذوق، وقوله تعالى: ﴿**كلا إذا بلغت التراقي وقيل من راق**﴾ [القيامة: ٢٦، ٢٧] الآية، وهو نص في بقاء الأرواح وسوقها إلى الله تعالى يومئذ.

وقوله: ﴿**فلولا إذا بلغت الحلقوم**﴾ [الواقعة: ٨٣] الآية، فإنه لا يقال برجوعها إلا لما هو موجود، وظاهر الآية أن هذه أحوالهم بعد الموت على الاتصال، وقوله تعالى: ﴿**أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون**﴾ [الأنعام: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿**قال ياليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي**﴾ [يس: ٢٦، ٢٧]، والقول لا يصح إلا من حي، وقوله تعالى: ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتًا بل أحياء عند ربهم**﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وفي الصحيح: «كان النبي ﷺ يزور القبور ويسلم عليهم»[(١)]، والأحاديث فيه كثيرة، فوجب القول به.

ومن جهة العقل: أن النفس بمثابة الساكن في الدار، فإذا هدمت الدار لم يلزم موت الساكن فيها، وبطلانه في هذا معلوم بالضرورة، وإنما جاءت الشبهة من اعتقاد أنها سارية في البدن، فسبق حينئذ الوهم إلى موته بموت البدن، ونحن نقول: إنما هي جوهر مجرد ليس بينه وبين البدن مناسبة إلا من جهة الحيز، وذلك لا يقتضي عدم الجوهر ولا

=وغيره: ليس بالقوي. وقال الحافظ: صدوق، كثير الإرسال والأوهام. انتهى.

انظر: المغني في الضعفاء (٤٧٥/١) رقم (٢٨٠٣)، و

المجروحين (٣٦١/١)، ومسند أحمد (٢١٤/١)، وسنن النسائي (٦٣/٨)، وحلية الأولياء (١٣٢/٧)، مجمع الزوائد (٣٠٠/٧).

(١) أخرج الترمذي في سننه مثله عن ابن عباس، رضي الله عنهما (٣٦٠/٣) ح (١٠٥٣).

يغير حاله، ولأنها لو ماتت بموت البدن لضعفت بضعفه واختلت اختلاله، واللازم منتف فالملزوم مثله، ولم تخالف فيه إلا الفلاسفة بناء على إنكارهم الميعاد الجسمانى، ومن اعترف بالميعاد لزمه القول ببقاء النفس.

قال الإمام فى المعالم: وطريقنا فى إطباق الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام عليه، ونحن نجرى معهم بالإقناعات العقلية، فإن عندهم الرياضة الشديدة تلوح للنفس الأنوار ويكشف لها العيان مع أنه يضعف البدن جدًا، وكل ما كان يضعف البدن آكد كانت قوة النفس أكمل، فوجب عقلاً بقاؤها بعد فناء البدء.

وقال بعض المحققين: اتفق العقلاء كلهم على إثبات حياة بعد الموت، وأما كون الإنسان مطلقًا بعد الموت له وجود وبقاء وإدراك وشعور وعلوم لذات هى جوهر روحانى، فالمتشرعون على إثباته، وأن نوع الإنسان بذاته الحقيقية ثابت باق بعد اضمحلال جسده، وأما مخالفة الفلاسفة فالظاهر أنهم إنما تكلموا فيما هو موضوع علمهم وهو ذات الإنسان الظاهرة وقالبه الطين المركب من العناصر الأربعة، ويكون الروح الحيوانى الحامل للغذاء الكائن لتنمية الأعضاء ومبدأ علمهم فيما دون فلك القمر من الفيض النارى وغايته النظر فى الروح الحيوانى، وذلك كله من عوالم الأجساد الكثيفة، فليس لهم علم فيما وراء ذلك، لا نفيًا ولا إثباتًا، إلا أن يجهل جاهل منهم فينفى ما بعد ذلك، وليس هو من دأبه، إنما حكمه أن ينفى العلم بما وراء ذلك لا أن يعلم النفى به.

وبينهما فرق، إذ الأولى سالبة والثانية معدولة، ويجهل من ينقل عنهم إذا لم يثبتوا شيئًا وراء ذلك، أنهم يقولون بنفيه، وذلك غفلة من ناقله، وعلى مثل هذه الجهالة ينقلون عنهم عدم الحشر الجسمانى، وحقيقة مذهبهم ما قلناه، إنهم لا يتعرضون لشيء من ذلك لا نفيًا ولا إثباتًا، ومن اطلع على حقيقة علمهم علم ذلك علمًا ظاهرًا، ولهذا كان المنقول عن رئيسهم جالينوس أنه من الواقفين فى المعاد الجسمانى، وهذا من وفائه لقانون علمه وتبحره فيه، قال: وهذه نكتة ينبغى أن يتنبه لها، والمقصد الإعلام بقيام الإجماع من سائر الملل على إثبات ذلك شرعًا، ولم يتكلم فيه الفلاسفة.

(م): وفى فنائها عند القيامة تردد. قال الشيخ الإمام: والأظهر لا تفنى أبدًا.

(ش): هذا التردد لوالد المصنف ذكره فى تفسيره، فقال: إذا قلنا: إن الأرواح تبقى وهو الحق، فهل يحصل لها عند القيامة فناء ثم تعاد فتوفى بظاهر قوله تعالى: **﴿كل من عليها فان﴾** [الرحمن: ٢٦]، أو لا بل يكون فى المستثنين فى قوله تعالى: **﴿إلا من**

شاء﴾ [الزمر: ٦٨، النمل: ٨١]، والأقرب أنها لا تفنى من المستثنى كما قيل فى الحور العين.

واعلم أن الحليمى وغيره نصروا القول بأن الاستثناء للشهداء لحديث رواه زيد بن أسلم، عن أبيه، عن أبى هريرة، رضى الله عنه، عن النبى ﷺ أنه سأل جبريل، عليه السلام، فقال: «من الذى لم يشأ الله أن يصعقوا؟»، قال: هم شهداء الله[1]. وقال ابن العربى: إنه صحيح. وقال القرطبى: إنه أولى ما فى المسألة؛ لأنه نص، وضعف الحليمى قول من زعم أن الاستثناء لأجل بعض الملائكة؛ لأنهم ليسوا من سكان السماوات والأرض؛ لأن العرش فوق السماوات، فلم يدخلوا فى الآية، وهذا لا يدخل فيه الولدان والحور العين فى الجنة؛ لأن الجنة فوق السماوات، والآية فى سكان السماوات. وقال غيره: الصحيح أنه لم يرو فى تعيينهم خبر صحيح، والكل محتمل.

(م): وفى عجب الذنب قولان. وقال المزنى: الصحيح يبلى وتأول الحديث.

(ش): حجة من قال لا يبلى، بل يبقى إلى يوم يبعث فيركب منه، وهو قوله المشهور، ما رواه مسلم فى صحيحه، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ: «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب»[2]، وهو بفتح العين وإسكان الجيم وآخره باء، وقد تبدل الباء ميمًا. وحكى اللحيانى تثليث العين فيهما، حكى ذلك عن أبو الطيب اللغوى عنه.

فتحصل ست لغات، وفسره: بأنه عظم كالخردلة فى أصل الصلب عند العجب، وهو رأس العصعص. وفى صحيح ابن حبان: قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: «مثل حبة خردل منه ينشأ»[3]. وحجة من قال: يبلى، ظاهر قوله تعالى: **﴿كل من عليها فان﴾** [الرحمن: ٢٦]، وهو قول المزنى. وتأول الحديث، فقال: خلق الله الخلائق لا غيره، فمنه ما خلق بعضه ببعض، ومنه ما أفنى بعضه ببعض، ومنه ما أنشأه لا ببعض وأفناه لا

---

(١) رواه الحاكم فى المستدرك (٢/٢٥٣)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، أى البخارى ومسلم.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦/٣٣٥) ح (٤٨١٤) عن أبى هريرة مرفوعًا بلفظ: قال: «بين النفختين أربعون»، قالوا: يا أبا هريرة، أربعون يومًا؟ قال: أبيت، قال: أربعون سنة، قال: أبيت، قال: أربعون شهرًا؟ قال: أبيت، ويبلى كل شيء من الإنسان إلا عجب ذنبه فيه يركب الخلق. انتهى، وطرفه فى ح (٤٩٣٥). وأخرجه مسلم فى صحيحه (٤/٢٢٧١) ح (٢٩٥٥).

(٣) انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٥/٥٥، ٥٦٧) ح (٣١٣٠) عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه.

بعض، وقد حكم الله تعالى بالموت على جميع خلقه، فقال: ﴿**يتوفاكم ملك الموت**﴾ [السجدة: ١١]، فإذا لم يبق إلا ملك الموت توفاه الله تعالى بلا ملك موت، فغير مسألة أن يكون كذلك يفنى الله تعالى الإنسان بالتراب، فإذا لم يبقى إلا عجب الذنب أفناه الله تعالى بلا تراب كما أمات ملك الموت بلا ملك موت. انتهى.

ولا يشكل عليه رواية مسلم الأخرى: «إن فى الإنسان عظمًا لا تأكله الأرض أبدًا منه يركب يوم القيامة»، قالوا: أى عظم يا رسول الله؟ قال: «عجب الذنب»؛ لأنه ليس فى الحديث تعرض إلا لعدم فنائه بالأرض، والمزنى يقول به وليس فيه تعرض لفنائه بغير الأرض، والكلام فيه وقد وافقه ابن قتيبة وقال: إنه آخر ما يبلى من الموت، ولم يتعرضوا لوقت فناء العجب، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟ كلاهما محتمل، والأقوى فى النظر أنه لا يبلى عملاً بظاهر الحديث، ويشهد له ما صح فى الحديث: «أنه ينزل من السماء ماء فتنبتون منه كما ينبت البقل»[1]. وقال تعالى: ﴿**ونزلنا من السماء ماء مباركًا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقًا للعباد وأحيينا به بلدة ميتًا كذلك الخروج**﴾ [ق: ٩ - ١١]. وقد قال بعض العلماء: إن عجب الذنب بالنسبة إلى الإنسان كالبذر بالنسبة إلى جسم النبات؛ ولهذا قال تعالى: ﴿**كذلك الخروج**﴾.

فإن قيل: فما فائدة إبقاء هذا العظم دون سائر الجسد؟ أجاب ابن عقيل، فقال: لله سبحانه وتعالى فى هذا سر لا نعلمه؛ لأن من ينحت الوجود من العدم لا يحتاج إلى أن يكون لفعله شىء يبنى عليه ولا خميرة، فإن علل هذا، فيجوز أن يكون البارى سبحانه جعل ذلك للملائكة علامة على أنه يحيى كل إنسان بجواهره بأعيانها ولا يحصل العلم للملائكة بذلك إلا بإبقاء عظم من كل شىء؛ ليعلم أنه إنما أراد بذلك إعادة الأرواح إلى تلك الأعيان التى هذا جزء منها، كما أنه لما أمات عزيرًا وحماره أبقى عظام الحمار وكساها؛ ليعلم أن هذا المنشأ ذلك الحمار لا غير، ولولا إبقاء شىء لجوزت الملائكة أن تكون الإعادة للأرواح إلى أمثال الأجساد لا إلى أعيانها.

(م): وحقيقة الروح لم يتكلم عليها سيدنا محمد ﷺ، فتمسك عنها.

(ش): هذه طريقة المحتاطين كالجنيد، رضى الله عنه، فإنه قال: الروح شىء استأثر الله تعالى بعلمه، ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه، فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من موجود؛ لقوله تعالى: ﴿**قل الروح من أمر ربى**﴾ [الإسراء: ٨٥]، وعلى ذلك جرى خلق من

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦/٢٨٩) ح (٤٩٣٥)، ومسلم فى صحيحه (٤/٢٢٧٠) ح (٢٩٥٥)، عن أبى هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا.

أئمة التفسير، كالثعالبي، وابن عطية.

قال الشيخ شهاب الدين السهروردى بعد ذكره كلام الناس فى الروح: وكان الأولى الإمساك عن ذلك والتأديب بأدب النبى ﷺ، وذكر ما قاله الجنيد. قلت: وعليه حملوا قوله تعالى: ﴿قل الروح من أمر ربى﴾، ولم يأمره أن يبينه لهم، وأما المتكلمون على الروح فأجابوا عن هذه الشبهة بوجوه.

أحدها: أن اليهود قد قالوا: إن أجاب عنها، فليس بنبى، وإن لم يجب فهو صادق فلم يجب؛ لأن الله تعالى لم يأذن فيه ولا أنزل عليه بيانه فى وقته تأكيدًا لمعجزته وتصديقًا لما تقدم من وصفه فى كتبهم؛ لا لأنهم لا يمكن الكلام فيه.

وثانيها: أنهم سألوا النبي ﷺ سؤالاً بتعجيز وتغليط، إذ كان الروح يقال بالاشتراك على روح الإنسان وجبريل وملك آخر يقال له الروح، وصف من الملائكة والقرآن وعيسى ابن مريم، فقصد اليهود أن يسألوه فبأى شىء أجابهم، قالوا: ليس هذا، فجاء الجواب مجملاً كما سألوه مجملاً، فإن أمر ربى تصديق على كل واحد من مسميات الروح.

وقال عبد الجليل القصرى[1] فى شعب الإيمان، وكان من ذوى المعارف والأحوال: اختلف الناس فى معرفة الروح، فقيل: لا تعلم أصلاً؛ لقوله تعالى: ﴿من أمر ربى﴾. قال: وقائل هذا أراد أنه لا يعرف ولا يحاط بمقداره، وأما إنكار معرفته أصلاً من جميع الوجوه، فذلك جهل عظيم ممن قاله، فإنه معروف بالوجود بالضرورة. قال: والآية التى احتج بها حجة عليه، فإن الجواب بقوله: ﴿من أمر ربى﴾ على حسب السؤال عن الروح بقول اليهود: يا أبا القاسم، ما الروح؟ فأجابهم بمن ولم يسألوه عن وجوده، فيقول: نعم أو لا، ولا كيف هو كالأجسام أم على صفة كذا، ولو كان لأجابهم بصفته كما أجاب ربه حين سألوه عنه، فنزل: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١]. قال: والروح أمر من أمر الله، والأمر هو الصادر عن الإرادة، فالروح إرادة منه أن تكون على هذه الصورة، فهو كلمة الله.

وذكر الشيخ شهاب الدين السهروردى إمساك الصوفية وخوض غيرهم فى الروح، ثم قال: ويجوز أن يكون كلامهم فى ذلك بمثابة التأويل لكلام الله تعالى، حيث حرم

---

(١) هو: عبد الجليل بن موسى بن عبد الجليل الأنصارى الأوسى القرطبى أبو محمد المشهور بالقصرى لنزوله بقصر عبد الكريم بالمغرب الأقصى، متكلم مفسر صوفى مشارك فى علوم. توفى سنة ٦٠٨هـ. من مصنفاته: شعب الإيمان، تفسير القرآن، شرح الأسماء الحسنى.
انظر: معجم المؤلفين (٥/٨٣)، الأعلام (٣/٢٧٦).

تفسيره وجوز تأويله، إذ لا يسوغ القول فى التفسير إلا نقلاً، وأما التأويل فتمتد العقول إليه بالباع الطويل، وهو ذكر ما تحتمل الآية من غير القطع بذلك. قال: وإذا كان كذلك، فللقول فيه وجه وعمل، ونوزع فى ذلك بأن هذا ظاهر إذا لم يكن فى الآية ما يمنع القول فيها، لكن ظاهرها المنع من السؤال عن الروح والخوض فى طلب العلم بها، بدليل قوله: ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**﴾ [الإسراء: ٨٥]، أى فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذى لم تؤتوه ولا تسألوا عنه، فإنه سر من أسرارى.

ومنهم من حمل قوله تعالى: ﴿**من أمر ربى**﴾ على أن المراد به كون الروح من عالم الأمر وهو عالم الغيب، وعالم الملكوت، ومقابله عالم الخلق الذى هو عالم الشهادة، وعالم الملك، وحمل قوله تعالى: ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾ [الأعراف: ٥٤]، على العالمين المذكورين، وأراد بعالم الأمر عالم المجردات؛ لأنها وجدت بمجرد الأمر الذى هو قول: كن، ومقابله الجسمانيات، وإذا كان الروح من باب الأمر، فقد انفتح باب الكلام فيها، فذهب كثير من الصوفية إلى أنها ليست بجسم ولا عرض، بل جوهر مجرد قائم بنفسه، غير متحيز، وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك، غير داخل فى البدن ولا خارج عنه، وهذا هو رأى الفلاسفة، وذهب جمهور المتكلمين إلى أنه جسم لطيف.

قال إمام الحرمين: مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر. قال النووى فى شرح مسلم: إنه الأصح عند أصحابنا، وذهب كثير منهم إلى أنه عرض وأنه هو الحياة التى صار البدن بوجودها حيًا. قال السهروردى: ويرد على هذا الأخبار الدالة على أنه جسم لما ورد فيه من الهبوط والعروج والتردد فى البرزخ، والعرض لا يوصف بهذه الأوصاف ونقلهم عن الصوفية الإمساك مرادهم الأقدمون، وإلا فقد تكلم عليها المتأخرون، فقال الشيخ العارف أبو الحسن الشاذلى، رضى الله عنه: من ظن أن علم الروح وغيره مما ذكر ومما لم يذكر لم تحط به الخاصة من العلماء أهل البدء الأعلى، فقد وقع فى عظيمتين: تجهيل أولياء الله إذ وصفهم بالقصور عن ذلك وظن بربه أنه منعهم، وكيف يجوز أن يطلق على مخصوص؟ ويسرى به التكذيب إلى القدرة والشرع بقوله عن اليهود أو عن العرب.

كما تضمن الخلاف: ﴿**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى**﴾ [الإسراء: ٨٥]، فما الدليل لك منها على جهل الصديقين وأهل خاصة الله العليا؟ والكشف عن هذا أن السؤال يقع بأربعة أحرف: بهل، وكيف، ولم، ومن، فـ «هل» يقع السؤال بها عن الشىء أموجود هو أو معدوم؟ و«كيف» يقع السؤال بها عن حال الشىء، و«لم» عن علته، وليس فى الآية شىء من ذلك، فإنك إن قلت: فيها معنى «هل»، فهل يقتضى هذا

الروح موجود أو معدوم؟ وقد عرفنا وجوده من قبل، ولولا ذلك ما قال: ﴿**يسألونك عن الروح**﴾، فثبت أنهم عرفوا وجوده فبطل هذا، وليس فيها سؤال عن الحال، كيف هو؟ ولا سؤال عن العلة لم كذا وكذا؟ ولو كان سؤالهم عن هذين لما قنعوا بقوله: ﴿**قل الروح من أمر ربى**﴾، فثبت أن السؤال إنما هو عن الشىء من أين هو؟ بدليل الجواب والبيان الظاهر الشافى بقوله تعالى: ﴿**قل الروح من أمر ربى**﴾، إذ الرسول، عليه السلام، عالم بما سألوا عنه، فأجاب عن الله سبحانه بذلك، كما تقول: آدم نسألك عنه، وفهم المسؤل السؤال، فقال: آدم من تراب، فإذا رضى الجواب قنع، وليس يرجع العدو إلا بفهم عظيم من الحق العظيم الذى لا مرد له، فكيف يزعم الزاعم أنه لا يعرف ولا يجوز أن يعرف؟ فقد أوجب الله سبحانه وتعالى علينا معرفته ولا مثل له، ولو ضيعناها كنا كفارًا أو عصاة، فكيف بموجود ومخلوق أمثاله كثيرة؟ هذا عين الجهل أن يقال: لا يجوز أن يعرف من له المثل والنظير وهو روح، ويوجب معرفة من لا شبيه له ولا نظير، والذى نقول به: إن لله تعالى أسرارًا لا يسع فيها الوهم ولا يليق بها الكتم؛ لوضوحها وشدة ظهورها. انتهى.

وحاصله أن المقدار الذى ينبغى أن يطلب من يعرف الروح إنما هو عالمه ومن أين هو، فأوجب الشيخ معرفة مثل، هذا من الروح، وهو كون الحياة والحركة والعقل مثلاً تابعًا لها لا معرفة حقيقتها، وإنما عرف الآية فيها عالمها فقط، أعنى من أين هى؟ ولم يقع الجواب بتعريف الحقيقة، وفرق الغزالى بين عالم الخلق وعالم الأمر، فإن ما يقع عليه مساحة وتقدير وهى الأجسام وعوارضها من عالم الأمر، والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد وما لا كيفية له ولا تقدير له يقال له: أمر ربانى، وأرواح البشر والملائكة من عالم الأمر، فعالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهات والمكان والتحيز.

قال: ولا يتوهم من هذا أن الروح قديم، بل هو مخلوق، بمعنى أنه محدث. وقد نسب القاضى ابن العربى هذا إلى الصوفية واستنكر قولهم: العالم عالمان، عالم الخلق وعالم الأمر، وأن الروح من عالم الأمر، وقال: إنهم تلقوه من الفلاسفة ومقصود الفلاسفة منه: أن الخلق ما كان كمًا مقدرًا، والأمر ما لم يكن مقدرًا، والروح عندهم لا يكون محدثًا. قال: وأوضحنا أن العالم وكل ما سوى الله مخلوق داخل فى الكمية.

قال: ويقال: هذا القول تحليقًا على مذهب الحلولية[1] واعتصامًا بمذهب النصارى فى

(١) الحلولية الذين يزعمون أن معبودهم فى كل مكان بذاته وينزهونه عن استوائه على عرشه وعلوه على خلقه، ولم يصونوه عن أقبح الأماكن وأقذرها، وهؤلاء هم قدماء الجهمية الذين تصدى=

عيسى، وعجب من حكاية الغزالى له. قال: وتسور القاضى عليها وأبان أنها مخلوقة بالدليل، وأشار إلى أنها عرض، ومال الجوينى إلى أنها جسم تعويلاً على ظواهر الشرع فيما أضاف إليها من الأفعال والانتقال والأكل من الجنان، ومال جماعة إلى أنها تفارق البدن، وهى عرض متقوم بجزء من الجسم يضاف إليه هذه الأوصاف كلها التى تستحيل على الأعراض، لعل النبى ﷺ إنما أشار إلى هذا بقوله فى الصحيح: «كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب». قال: ولما تعارضت هذه الأعراض المشار إليها توقف قوم عنها، والمتحصل من ذلك كله أمران:

أحدهما: أنها بالدليل القاطع العقلى مخلوق، ويكفر جاحد ذلك.

والثانى: أنها بالدليل القاطع السمعى باقية لا فناء لها، ثم النظر بعد فى أنها جوهر أو عرض فمحل اجتهاد، والأقوى أنها عرض، فإن التحامل على الألفاظ وتأويلها وصرفها إلى المجاز أقرب فى النظر من الاضطراب فى الأدلة العقلية التى توجب أنها لا تقوم بنفسها. قلت: وصنف الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده كتابًا فى الروح والنفس، وذكر فيه عن الإمام محمد بن نصر المروزى إجماع المسلمين على أن الروح التى فى ابن آدم مخلوقة، وإنما يذكر القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة. وقال إمام الحرمين فى الرسالة النظامية: إنه جمع فيه كتابًا سماه كتاب النفس، وأنه يشتمل على قريب من ألف ورقة.

(م): وكرامات الأولياء حق. قال القشيرى: ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد.

(ش): كون الكرامات حقًا هو قول أهل الحق، وقال أبو تراب النخشبى[1]: من لا يؤمن بها فقد كفر، ولعله يرى تكفير المبتدعة، والدليل على الجواز أنه لا يلزم من فرضه محال، والدليل على الوقوع قصة أصحاب الكهف، ولم يكونوا أنبياء بالإجماع، وكذلك

=للرد عليهم أئمة الحديث كأحمد بن حنبل وغيره، ولهذا قال جهم بن صفوان لما ناظره السمنية فى ربه، وحاد فى ذلك ففكر وقدر فقتل كيف قدر، ثم قتل كيف قدر، فقال: هو هذا الهواء الذى هو فى كل مكان.

انظر: معارج القبول (١/٣٧٠، ٣٧١).

(١) هو: عسكر بن الحصين أو ابن محمد بن الحسين النخشبى أبو تراب شيخ عصره فى الزهد والتصوف من نخشب، بلاد ما وراء النهر، أخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل وغيره، قال ابن الجلاء: لقيت ستمائة شيخ ما رأيت فيهم مثل أربعة أولهم أبو تراب، كتب من الحديث كثيرًا. توفى سنة ٢٤٥هـ.

انظر: الأعلام (٤/٢٣٣)، والكواكب الدرية (١/١٠٢)، ومفتاح السعادة (٢/١٧٤).

كرامات مريم، عليها السلام، متواترة ولم تكن نبية عند الجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿وأمه صديقة﴾ [المائدة: ٧٥][1]، ولو كانت نبية لما عدل عن ذكرها بالوصف الأعلى إلى ما لم يبلغ ذلك؛ لأن درجة النبوة أعلى من درجة الصديقة إجماعًا.

وادعى الشيخ محيى الدين النووى الإجماع على عدم ثبوتها، وليس كمَا قال، فقد نقل القرطبى فى تفسيره كونها نبية عن الجمهور، ويشهد له أن الملائكة خاطبتها بالوحى. قال تعالى: ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك﴾ [آل عمران: ٤٢]، ولأن الله تعالى ذكرها مع الأنبياء فى سورة الأنبياء، والذى أوقع الشيخ محيى الدين النووى، رحمه الله، فى ذلك إمام الحرمين فى الإرشاد، فإنه ادعى الإجماع على عدم نبوة أهل الكهف، ثم قال: وكذلك مريم، فظن الشيخ الإجماع فيها أيضًا وليس كذلك، وينبغى أن يكون مراده أنها ليست نبية لا دعوى الإجماع.

ونقل ابن حزم عن ابن فورك والأشعرى أنه كان يقول: فى النساء أربع نبيات، وتوقف بعض المحققين فى صحة هذا النقل عنه، قال: فإن صح فلعله مع حديث: «ولم يكمل من النساء إلا أربع»[2]، ولم يسمع تفصيل الحديث، فإنه ذكر فيهن خديجة، وفاطمة، ولا يمكن القول بأنهن نبيات، والقول بنبوة مريم إنما يقوى إذا فسرنا النبى بمن يوحى إليه وأطلقنا، فأما إذا قيدنا بأمر خاص وهو الوحى بالشريعة كما فسره الحليمى فلا، وإنما أطلت فى هذا الموضع لأنى رأيت من نسب إلى الأشعرية القول بنبوتها من غير تحقيق إذا علمت هذا فقد استفاض فى العالم وقوع الخوارق من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، ولم يزل شأن الأنبياء والصديقين التصديق بها، وفى الصحيحين: أن النبى ﷺ قال: «بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، إذ التفتت فقالت: إنى لم أخلق لهذا، إنما خلقت للحرث»، فقال الناس: سبحان الله بقرة تتكلم، فقال النبى ﷺ: «آمنت بهذا وأبو بكر وعمر وما هما»[3]، ثم فى حلية الأولياء لأبى نعيم، والصفوة لأبى الفرج[4]

(١) قلت: وليس فى الآية نفى كون الصديق أو الصديقة نبية لقوله تعالى: ﴿يوسف أيها الصديق﴾، ومعلوم أن يوسف عليه السلام نبى. انتهى.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٤/٥٩٢) ح (٣٧٦٩) عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام». وأخرجه مسلم فى صحيحه (٤/١٨٨٦) ح (٢٤٣٠) وفيه خديجة رضى الله عنها. وأخرجه أحمد فى المسند (٤/٣٩٤) وفيه خديجة وفاطمة. وأخرجه ابن ماجه فى سننه (٢/١٠٩١).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٣/٩٥) ح (٢٣٢٤)، (٤/٥٠٥) ح (٣٤٧١) وهذا عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضربها، فقالت إنا لم=

وغيرهما مجموع لذلك.

وكذلك الآجرى فى كتابه براهين الصالحين، والمنكرون لها كلها المعتزلة، ومنهم من نقل عنهم إنما أنكروا خرق العادات وتأولوا ما جرى لمريم عليها السلام ونحوه بأنه كان إرهاصا لنبوة عيسى، يعنى تأسيسًا، وهو بالصاد المهملة، مأخوذ من الرهص وهو السياق الأول من الحائط، فيكون من مقدمات النبوة ومعجزاتها، وما جرى فى زمن نبى كإحضار الذى عنده علم من الكتاب لعرش بلقيس جعلوه معجزة لذلك النبى، مستندين فى ذلك إلى أن تجويزه لغير الأنبياء يؤدى إلى التباس النبى بغيره.

وأجيب بالفرق بين المعجزة والكرامة بأن الأنبياء مأمورون بإظهارها والتحدى بها، بخلاف الكرامة، ويتميز النبى عنه بدعوى النبوة، وقيل: باختيار الخارق، وقيل غير ذلك، ثم القائلون بالكرامات اختلفوا هل تعم سائر الخوارق أم يختص ذلك بما لم يظهر معجزة لنبى؟ فالجمهور على التعميم، وذهب بعض أصحابنا إلى أن كل ما وقع معجزة لنبى لا يصح أن يقع كرامة لولى كإحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق البحر ونحوه، وهذا هو مذهب الأستاذ أبى إسحاق، وبه يظهر غلط الإمام فخر الدين وغيره ممن نقل عنه إنكارها على الإطلاق كالمعتزلة، والذى رأيته فى كتبه التصريح بإثباتها إلا أنها لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للفرق بينها وبين المعجزة.

قال: وكل ما كان تقديره معجزة لنبى لا يجوز ظهور مثله كرامة لولى. قال: وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوة أو موافاة ماء فى بادية فى غير موضع المياه، ونحو ذلك مما لا ينحط عن خرق العادات، وهذا حكاه عنه إمام الحرمين والآمدى فى أبكار الأفكار، وهذا هو عين ما نقله المصنف عن القشيرى، فقال فى الرسالة: إن كثيرًا من المقدورات

=نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث، فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم؟ فقال: فإنى أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر وما هم ثم. وبينما رجل فى غنمه إذ عدا الذئب فذهب منها بشاة فطلب حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئب: هذا استنقذتها منى، فمن لها يوم السبع، يوم لا راعى لها غيرى؟ فقال الناس: سبحان الله ذئب يتكلم؟ قال: فإنى أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر وما هم ثم». انتهى. وأطرافه فى ح (٣٦٦٣، ٣٦٩٠). وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٨٧٥/٤) ح (٢٣٨٨).

(٤) هو: عبد الرحمن بن على بن محمد بن على الجوزى القرشى البغدادى الحنبلى المعروف بابن الجوزى، جمال الدين أبو الفرج، محدث حافظ مفسر فقيه واعظ أديب مؤرخ مشارك فى أنواع أخرى من العلوم، ولد سنة ٥٠٨هـ. من مصنفاته: صفوة الصفوة، تلبيس إبليس، صيد الخاطر، المغنى فى علوم القرآن. توفى سنة ٥٩٧هـ.

انظر: البداية والنهاية (٢٨/١٣)، النجوم الزاهرة (١٧٤/٦)، شذرات الذهب (٣٢٩/٤).

يعلم اليوم قطعًا أنه لا يجوز أن تظهر كرامة لولى؛ لضرورة أو لشبه ضرورة يعلم ذلك منها حصول إنسان لا من أبوين وقلب جماد بهيمة، وأمثال هذا يكثر. انتهى. وإلى قلب الجماد أشار المصنف بقوله: نحو، يتعجب منه فى أمرين:

أحدهما: مغايرته بين هذا القول وقول الأستاذ كما فعله فى منع الموانع، ولهذا لم ينقله هنا عن الأستاذ مع أنه أقدم منه وأحق بالذكر.

وثانيهما: اعتقاد أن هذا قيد فى الجواز لمن أطلقه، فقال فى منع الموانع الكبير: وبهذا يصح أن قولهم ما جاز أن يكون معجزة لنبى جاز أن يكون كرامة لولى ليس على عمومه، وأن قول من قال: لا تفارق المعجزة الكرامة إلا بالتحدى ليس على وجهه.

قلت: وليس كما ظن، بل هذا الذى قاله القشيرى مذهب ضعيف والجمهور على خلافه، وقد أنكروا على القشيرى حتى ولده أبو نصر فى كتابه المرشد، فقال: قال بعض الأئمة: ما وقع معجزة لنبى لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولى كقلب العصا ثعبانًا وإحياء الموتى والصحيح تجويز جملة خوارق العادات كرامة للأولياء، هذا لفظه، وذكر إمام الحرمين فى الإرشاد مثله، وتابعه شراحه.

وقال الشيخ محيى الدين النووى، رحمه الله، فى شرح مسلم فى باب البر والصلة: إن الكرامات تجوز بخوارق العادات على جميع أنواعها ومنعه بعضهم وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه، وهذا غلط من قائله وإنكار للحس، بل الصواب جريانها بقلب الأعيان ونحوه. انتهى.

وقال المقترح بعد حكاية مذهب الأستاذ وغيره، وهؤلاء زعموا أن قول النبى ﷺ: «لا يأتى أحد بمثل ما أتيت به»، يمنع وقوع شيء من معجزات الأنبياء على أيدى الأولياء لئلا يؤدى إلى تكذيب من ثبت صدقه، وهذا يندفع، فإن تحدى النبى مقيد بأنه لا يظهر ما أتى به على يد من يبغى معارضته ومناقضته، وعلى مفتر كذاب، والدليل عليه أن ظهور جنس واحد من المعجزات على يد شخص لا يقدح فى ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس قبله، وفى المسألة مذهب ثالث صار إليه ابن بطال فى شرح البخارى: وهو التفصيل بين زمان الأنبياء وما بعدهم، فقال فى حديث خبيب لما أسر رئى يأكل من قطف عنب، وأنه لموثق بالحديد وما بمكة من ثمرة.

قال ابن بطال: فهذا يمكن أن يكون آية لله تعالى على الكفار وبرهانًا لنبيه ﷺ من أجل ما كانوا عليه من تكذيبه، فأما من يدعى اليوم مثل هذا بين ظهرانى المسلمين فليس لذلك وجه، إذ المسلمون قد دخلوا فى دين الله أفواجًا، فأى معنى لإظهار الآية عندهم؟

لاسيما وقد سلك به المرتاب القائل: إذا جاء ظهور هذه الخوارق على يد غير النبى فكيف نصدقها من نبى؟ فلو لم يكن فى هذا القول إلا رفع الارتياب عن قلوب أهل النقص والجهل لكان قطع الذريعة واجبًا ولا معنى لها فى الإسلام بعد تأصله إلا أن يكون ذلك مما لا يخرق عادة ولا يقلب عينًا مثل إكرام الله عبده بإجابة دعوة فى أمر عسير ودفع بأس نازل ونحوه.

قال: أخبرنى أبو عمران الفقيه[1] الحافظ بالقيروان أنه أوقف أبا بكر بن الطيب الباقلانى على تجويزه لهذه المعجزات، وقال: أرأيت إن قالت لنا المعتزلة: إن برهاننا على تصحيح مذهبنا وما ندعيه من المسائل المخالفة لكم هو ظهور هذه الآية على يدى رجل صالح منا، قال أبو عمران: فأطرق عني ومطلنى بالجواب ثم أقبضته في مجلس آخر فقال لى: كل ما أعرضه من هذه الأشياء من أمر الدين أو السنن أو ما عليه صحيح العلم فلا يقبل أصلاً على أى طريق جاء، وهذا آخر ما رجع إليه ابن الطيب.

قلت: وقد وقفت للقاضى أبى بكر على تصنيف فى مجلد سماه البيان فى الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والشعوذة، قال فى خطبته: كان بعض أصحابنا المغاربة ذكر لنا من إنكار شيخنا أبى محمد عبد الله بن أبى زيد القيروانى[2]، رحمه الله، للكرامات فلم ينكر عليه عندنا، ولعله إن قال ذلك فإنما أنكر منه ما يجب إنكار مثله، فإنا لا نجيز الكرامات للصالحين لجميع الأجناس، وبمثل سائر آيات الرسل عليهم الصلاة والسلام ولعله أنكر ذلك لمثل من لا يجوز ظهوره على مثله لأن فى فضل علمه وما نعرفه من دينه واطلاعه ما يبعد عندنا خلافه فى هذا الباب. انتهى.

وما صار إليه ابن بطال قد حكاه القاضى أبو الفرج النهروانى[3] فى كتابه الجليس

---

(١) هو: الإمام موسى بن عيسى بن أبى حاج البربرى الفاسى، عالم القيروان الفقيه الحافظ المالكى، أخذ علم العقليات عن القاضى أبى بكر الباقلانى، استقرت له رئاسة العلم بالقيروان، كان يقرأ القرآن بالسبع ويجوده مع معرفته بالرجال. توفى سنة ٤٣٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٥٤٥)، شجرة النور الزكية (١/١٠٦).

(٢) هو: عبد الله بن أبى القيروانى المالكى، الإمام القدوة الفقيه، شيخ المغرب، يقال له: مالك الصغير. انتهت إليه رئاسة المذهب. توفى سنة ٣٨٦هـ. من مصنفاته: النوادر والزيادات فى حوالى المائة جزء، واختصر المدونة.
انظر: شجرة النور الزكية (١/٩٦)، سير أعلام النبلاء (١٧/١٠)، شذرات الذهب (٣/١٣١).

(٣) هو: المعافى بن زكريا يحيى بن حميد بن داود النهروانى أبو الفرج، ويعرف بابن طراد. ولد سنة ٣٠٣هـ، فقيه أصولى نحوى أديب شاعر مشارك فى العلوم، تفقه على محمد بن جرير الطبرى، لذا أطلقوا عليه الجريرى. توفى بالنهروان سنة ٣٩٠هـ. من مصنفاته: الجليس=

الصالح، فقال: وكان أبو بكر بن الأخشاذ(١) من جملة المعتزلة يجيز الكرامات إذا أبديت على وجه يرجع إلى النبى ﷺ، والشهادة بصحة رسالته، قال: ورأيت من شاهدته من نظار المعتزلة يجيز إظهاره للصالحين وعلى أيدى الأبرار المخلصين، قال: ومن المتكلمين من أجاز ظهورها على يد من يدعى الربوبية على وجه الفتنة وتغليظ المحنة كالمروى فى أمر الدجال، ولا يجوز ذلك على مدعى النبوة لما فيه من فساد الأدلة. انتهى.

فروع: تقع الكرامة باختيار الولى وطلبه على الصحيح عند أصحابنا المتكلمين، وقيل: لا تقع باختيارهم وطلبهم، قال الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله: وقال أصحاب القاضى: الكرامة لا تشهد بالولاية على القطع لئلا يأمن العواقب وقال: هيبته كخوفه، وقد بشر ﷺ العشرة بالجنة، قال الشيخ شهاب الدين السهروردى: ومن ظهر على يده شيء من الخوارق وهو على غير الالتزام ليزداد يقينه فى مطاوى الانكسار والحياء، وذلك الانكسار والانفعال هو غاية الاتصال فيقول بعضهم الاستسلام عند التلاقى جرأة والانبساط فى محل الأنس عزة، واللياذ بالهرب من علم الدنو وصلة.

تنبيه: إنما لم يعرف المصنف الكرامة؛ لأن تعريفها يعلم من تعريف المعجزة فيما سبق.

(م): ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة.

(ش): أى بشيء من الذنوب، كذا جعل القصرى من شعب الإيمان وأورد فيه حديث: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إله إلا الله، ولا يكفر بذنب، ولا يخرج من الإيمان بعمل»(٢). قال: فجعل الكف عن أهل التوحيد أصلاً من أصول الإيمان، ومن لا يرى ذلك فهو من أهل الزيغ والضلال الذين يكفرون بالذنب غلوًا فى تعظيم الذنب حتى خرجوا عن الحد لكن فى كتاب التوبيخ والتنبيه للحافظ أبى محمد بن حيان: سئل الإمام أحمد بن حنبل عن حديث: «لا نكفر أحدًا من أهل التوحيد بذنب»(٣)،

=الصالح الكافى، والأنيس الناصح الشافى، والحدود والعقود فى أصول الفقه وغير ذلك.

انظر: البداية والنهاية (٣٢٨/١١)، وتاريخ بغداد (٢٣٠/١٣)، وشذرات الذهب (١٣٤/٣).

(١) هو: أحمد بن على بن بيغجور أبو بكر بن الأخشاذ، وقيل: ابن الإخشيذ (٢٧٠ - ٣٢٦هـ) من رؤساء المعتزلة وزهادهم، فصيحًا له معرفة بالعربية والفقه. من مصنفاته: اختصار تفسير الطبرى.

انظر: الفهرست لابن النديم (١٧٣/١)، لسان الميزان (٢٣١/١)، معجم المؤلفين (٣٢٠/١) (٢٣/٢)، الأعلام (١٧١/١).

(٢) أخرجه أبو داود فى سننه (٤٠/٣) ح (٢٥٣٢) عن أنس بن مالك رضى الله عنه.

(٣) أخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير (٢٧٢/١٢) ح (١٣٠٨٩) عن ابن عمر بلفظ: «كفوا عن=

فقال: موضوع لا أصل له، كيف بحديث النبى ﷺ: «من ترك صلاة فقد كفر»[(١)]؟ وفى صحة هذا عن أحمد نظر، فإن معناه ثابت فى الصحيحين عن عبادة بن الصامت، أن النبى ﷺ قال لهم فى بيعة النساء: «بايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا ولا تزنوا، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه»[(٢)].

وروى البيهقى بسند صحيح إلى جابر بن عبد الله أنه سئل: هل كنتم تسمون من الذنوب كفرًا أو شركًا أو نفاقًا؟ قال: معاذ الله، ولكنا نقول مؤمنين مذنبين. وأما حديث: «من ترك الصلاة فقد كفر»، فلم يكن إجراؤه على ظاهره لمعارضة ما ذكرنا، فلابد من تأويله إما على أنه يعامل معاملة المرتد فى وجوب القتل ولهذا خص الصلاة بالذكر كما قاله البيهقى، وإما على أن تركها أول بداية الكفر؛ لأن اعتبار ذلك يؤدى إلى جحدها، فأطلق عليه اسم النهاية، كما قال ابن حبان فى صحيحه قالوا: لو كان ترك الصلاة كفرًا لما أمر الشارع بقضائها وجعله كفارة دون تجديد إيمان. إذا علمت هذا فهاهنا أمران:

أحدهما: فى بيان المراد بهذه العبارة، وقد قال والد المصنف، رحمهما الله تعالى: يعنى هذه العبارة إنا لا نكفر بالذنوب التى هى المعاصى كالزنا والسرقة وشرب الخمر خلافًا

=أهل لا إله إلا الله لا تكفروهم بذنب». قال الهيثمى فى مجمع الزوائد (١٠٦/١): وفيه الضحاك ابن حمزة، عن على بن زيد، وقد اختلف فى الاحتجاج بهما، إذ إنهما ضعيفان عند البعض وعليه فيكون الحديث ضعيفًا. وقال فى (١٥٦/١) بعد رواية حديث أنس بن مالك: وفيه كثير بن مروان وهو ضعيف جدًا. أ. هـ. واعتبره أحمد بن حنبل موضوعًا. انتهى.

قلت: قال الذهبى: كثير بن مروان الفهرى، أبو محمد المقدسى، ضعفوه. قال يحيى والدارقطنى: ضعيف. وقال يحيى مرة: كذاب. وقال الفسوى: ليس حديثه بشىء. وقال ابن الجنيد: ليس بالقوى. وقال أبو حاتم: يكذب فى حديثه، ولا يحتج به. وقال السعدى: ضعيف. وذكره ابن شاهين والساجى والعقيلى فى الضعفاء.

انظر: المغنى فى الضعفاء (٢٢٨/٢) رقم (٥٠٩٠)، ضعفاء ابن الجوزى (٢٤/٣)، مسند أحمد (٩٥/٦).

(١) أخرجه أحمد (٣٤٦/٥)، والنسائى فى سننه (٢٣١/٢)، وابن ماجه (٣٤٢/١) عن عبد الله بن بريدة عن أبيه.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (١٢/١) ح (١٨) وله أطراف كثيرة فى البخارى، وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٣٣٣/٣) ح (١٧٠٩).

للخوارج حيث كفروهم، أما تكفير بعض المبتدعة بعقيدة تقتضى كفره حيث يقتضى الحال القطع بذلك أو ترجيحه، فلا يدخل فى ذلك وهو خارج بقولنا، غير أنى أقول شيئًا وهو أنه مادام الإنسان يعتقد شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فتكفيره صعب، وما يعرض فى قلبه بدعة إن لم تكن مضادة لذلك لا يكفر، وإن كانت مضادة فإذا فرضت غفلته عنها واعتقاده للشهادتين مستمر، فأرجو أن ذلك يكفيه فى الإسلام وأكثر أهل الملة كذلك ويكون كمسلم ارتد ثم أسلم، إلا أن يقال: ما كفر به لابد فى إسلامه من توبته عنه فهذا محل نظر.

وجميع هذه العقائد التى يكفر به أهل القبلة قد لا يعتقد بها صاحبها إلا عن بحثه فيها لشبهة تعرض له أو مجادلة أو غير ذلك[1]، وفى أكثر الأوقات يغفل عنها وهو ذاكر للشهادتين لاسيما عند الموت. انتهى. وفيما قاله نظر لأن الحكم منسحب عليه وإن لم يستحضره كما تجرى أحكام الإسلام على المسلم، وإن لم يكن مستحضر الأركان، وأما ذكره أولا فينازع فيه كلام لابن القشيرى حيث جعل ذلك فى العقائد فقال فى المَرشد: ومن كان من أهل القبلة وانتحل شيئًا من البدع كالمجسمة والقدرية وغيرهم هل يكفر؟ للأصحاب فيه طريقان، وكلام الأشعرى يشعر بهما، وأظهر مذهبيه ترك التكفير وهو اختيار القاضى، ومن قال قولاً أجمع المسلمون على تكفير قائله أو فعل فعلاً أجمعوا على تكفير فاعله كفرناه وإلا فلا.

والطريقة الثانية: تكفير المتأولين، ومثال المسألة من قال: إن الله ليس بعالم كفر بإجماع الأمة على تكفيره، ومن قال: هو عالم وليس له علم فهذا موضع الخلاف إذ لا إجماع هنا بخلافه، ثم من قال بتكفير المتأولين يلزمه أن يكفر أصحابه فى نفى البقاء أيضًا كما يكفر فى نفى العلم وغيره من المسائل المختلف فيها، قال وإذا لم يكفر فلا أقل من التفسيق والتضليل، ومن أصحابنا من لا يَرى التفسيق أيضًا، قال: وهذه الطريقة التى هى

(١) قال الشوكانى: وقد حكى إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعى ترك التكفير، وقال: إنما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده ولكن فعل فعلا أو قال قولا أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر. انتهى.

واعلم أن التكفير لمجتهدى الإسلام بمجرد الخطأ فى الاجتهاد فى شىء من مسائل العقل عقبة كئود لا يصعد إليها إلا من لا يبالى بدينه ولا يحرص عليه؛ لأنه مبنى على شفا جرف هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض وغالب القول به ناشىء عن العصبية وبعضه ناشىء عن شبهه واهية ليست من الحجة فى شىء ولا يحل التمسك بها فى أيسر أمر من أمور الدين فضلاً عن هذا الأمر الذى هو مزلة الأقدام ومدحضة كثير من علماء الإسلام. انتهى.

انظر: إرشاد الفحول (ص٢٦٠).

نفى التكفير مبنية على أن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلومًا من جهة مجهولا من وجه آخر. انتهى.

الثاني: أن معنى هذه العبارة نقلوها عن الإمام الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة رحمه الله والأشعرى، فأما أبو حنيفة فصح عنه التصريح به وكذلك الأشعرى قال فى كتاب المقالات: إن المسلمين اختلفوا بعد نبيهم ﷺ فى أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا شتى إلا أن الإسلام يعم جميعهم، انتهى. وقال الشيخ عز الدين فى القواعد: رجع الأشعرى عند موته عن تكفير أهل القبلة؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات، وقال: اختلفنا فى عبارة، والمشار إليه واحد.

وقال القاضى ابن العربى: اختلف العلماء فى إكفار المتأولين على قولين، فذهب شيخ السنة وأبيه صنو القاضى فى أشهر قوليهما أن الكفر يختص بالجاحد والمتأول ليس بكافر، وأما الشافعى فأخذ ذلك من قوله: لا أرد شهادة أهل البدع والأهواء إلا الخطابية[1] فإنهم يعتقدون جواز الشهادة لأوليائهم على أعدائهم زورا، وقال بعضهم: هذا لا يدل على إطلاق عدم التكفير، إذ لا يلزم من عدم تكفير أهل البدع والأهواء عدم التكفير مطلقًا، فإن مخالفة الحق فى الديانات تارة توجب البدعة والضلال، وتارة توجب الكفر، والمخالف فى الأول هو المسمى بأهل البدع والأهواء دون الثانى.

قلت: وقد صح عن الشافعى رضى الله عنه إطلاق القول بتكفير القائل بخلق القرآن لكن جمهور أصحابه أولوه على كفران النعمة كما قاله النووى وغيره، وحكى ابن المنذر عن الشافعى، رضى الله عنه، أن القدرى لا يستتاب، ذكره القاضى عياض فى الشفاء، وأما مالك وأحمد فقد نقل عنهما ما يوهم الخلاف فى ذلك.

وقال ابن العربى: من أعظم أصول الإيمان القدر فمن أنكره فقد كفر نص عليه مالك رحمه الله، فإنه سئل عن نكاح القدرية فقال: قد قال الله تعالى: ﴿**ولعبد مؤمن خير من مشرك**﴾ [البقرة: ٢٢١]. وقال القاضى عياض: أكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم، لكن يؤدبون ويستتابون، وأما أحمد فنقل عنه القاضى عياض تكفيرهم وقال:

---

(١) الخطابية: هم أصحاب أبى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع وهو الذى عزا نفسه إلى أبى عبد الله جعفر بن محمد الصادق، فلما وقف الصادق على غلوه الباطل فى حقه تبرأ منه ولعنه وأخبر أصحابه بالبراءة منه وشدد القول فى ذلك وبالغ فى التبرى عنه واللعن عليه، فلما اعتزل عنه ادعى الأمر لنفسه زعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة، وقال بألهية جعفر بن محمد وألهة آبائه وهم أبناء الله وأحباؤه، وغير ذلك من كفرياتهم.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل (ص١٦).

إن عليه أكثر السلف ونقل عنه تكفير تارك الصلاة وإن اعتقد وجوبها، واحتج بعضهم على عدم التكفير بقوله ﷺ: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما»[(١)]، ولأنا لو كفرناه كفرنا بعض أصحابنا فى نفى البقاء ونحوه، ولأن الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجىء الرسول ﷺ وليس المراد بالضرورة: ضرورة العقل بل إنه لشهرته والاتفاق عليه كالضرورى كالصلاة والزكاة، وعلى هذا فلا نكفر أحدا من أهل القبلة؛ لأن كونهم جاحدين لما جاء به الرسول ﷺ غير معلوم بالضرورة، بل بالنظر أى لم يشتهر اشتهارا يصير به كالضرورى. ولم يتفق عليه وهذا تحقيق جيد بين على تفسير المتكلمين الإيمان بما علم أنه من دين سيدنا محمد ﷺ بالضرورة فسبق تقريره.

قال القاضى عياض فى كتابه المسمى بإكفار المتأولين: أما مسائل الوعد والوعيد والرؤية وخلق الأفعال وبقاء الأعراض والتولد وشبهها من الدقائق، فالمنع من إكفار المتأولين فيها أوضح، إذ ليس فى الجهل بشىء من ذلك جهل بالله تعالى، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل منها شيئا، وقد نقله عنه القاضى عياض وغيره.

قلت: ولعل هذا مأخذ الشيخ عز الدين فى فتياه أنه لا يكفر مثبت الجهة قال: ولا مبالة بمن كفرهم لمزاحمته لما عليه الناس، وحمل بعضهم كلام القاضى السابق فيمن جهل شيئًا منها، أما من قال بجملته وكان علمه به على خلاف ما هو عليه أهل السنة فجهله هذا جهل مركب فهو أشد من جهله بسيطًا، وأطلق الآمدى فى التكفير حكاية قولين ثم قال: والحق التفصيل وهو إن كان من البدع المضللة والأقوال الممكنة يرجع إلى اعتقاد وجود غير الله تعالى وحلوله فى بعض الأشخاص كالنسبة لبعض غلاة الشيعة، أو إلى إنكار الرسالة أو إلى استباحة المحرمات فلا نعرف خلافا بين المسلمين فى التكفير به، وأما ما عدا ذلك من المقالات المختلفة فلا يمتنع أن يكون معتقدها مبتدعا غير كافر، وذلك؛ لأنه لو توقف الإيمان على أمر غيَر التصديق بالله تعالى ورسوله وما جاء به من معرفة المسائل المختلف فيها فى أصول الديانات كما عددناه لكان الواجب على النبى ﷺ أن يطالب الخلق بمعرفته كالشهادتين، ولم ينقل ذلك وجرى عليه الصحابة والتابعون فالجهل به لا يكون كفرا. انتهى.

والأول يخرج بقول المصنف: عن أهل القبلة، فإن صاحب هذه المقالات ليس منها، لكن حصره التكفير فيما ذكره ممنوع، بل من أنكر ما يعلم مجىء الرسول به ضرورة فى

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦/٧ ١) ح (٦١٣٠)، (٦١٠٤) الأول عن أبى هريرة، والثانى عن ابن عمر رضى الله عنهم، وأخرجه مالك فى الموطأ (٩٨٤/٢)، وأحمد فى المسند (٤٧/٢)، ومسلم فى صحيحه (٧٩/١) ح (١١١)، (٣٩/١).

الحشر والعلم بالجزئيات وحدوث العالم ونحوه، لا شك فى تكفيره، واعلم أنه وقع فى كلام الطحاوى[١] زيادة مذهب فى هذه العقيدة واستغنى المصنف عنه بأنه إن لم يكن بذنب لم يقع كلام فى التكفير.

فرع: من لم نكفره من أهل الأهواء والبدع لا نقطع بخلوده فى النار، وهل نقطع بدخوله إياها فيه وجهان حكاهما القاضى الحسين فى باب إمامة المرأة من تعليقه، وقال المتولى هناك: ظاهر المذهب أنه لا يقطع به، وعليه يدل كلام الشافعى رضى الله عنه.

(م): ولا يجوز الخروج على السلطان.

(ش): هذا الإطلاق يشمل ما إذا كان عادلا ولا خلاف فيه، وأما إذا كان جائرا وهو المشهور فى الأصول ونقلوا عن المعتزلة تجويزه بناء على أن الإمام ينعزل بالظلم والفسق، ونقل صاحب البيان من أصحابنا فى باب قتال أهل البغى أن لا ينعزل بالجور، وسواء كان الخارج عليه عادلا أو خارجا لأن الخروج عليه جور وهو ظاهر نص الشافعى رضى الله عنه فى البويطى، لكن كلام الرافعى يقتضى تخصيص المنع بالعادل ويشهد له قوله ﷺ: «إن أمر عليكم عبد مجدع يقودكم لكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا»[٢] رواه مسلم فى كتاب الحج عن أم الحصين، وهو مقيد للمطلقات.

وقال أبو القاسم الأنصارى فى باب الأمر بالمعروف فى شرحه للإرشاد: إذا جار والى الوقت، وظهر ظلمه وغصبه للمال فهل يجوز منعه من ذلك؟ فإن كان ممن ثبتت ولايته وانعقدت إمامته ففى خلفه وانخلاعه كلام يأتى فى باب الإمامة، وإن كان متغلبًا فقد صار بعض الفقهاء والمحدثين إلى أنه لا يجوز للرعية منابذته. قال الإمام: وعندى أن المتغلب وإن كثرت عدته فسبيله فيما يفعله من الجور والظلم سبيل البغاة فى الأرض بالفساد وقطاع الطريق يجوز منابذته ودفعه بأقصى المجهود كما يجوز فى كل متلصص ونحوه.

قال القاضى: والذى عليه أكثر أصحاب الحديث: الانقياد والطاعة لكل إمام عادل أو جائر وإن فعل المنكر وعطل الحدود، قال: وتمسكوا فى ذلك بأخبار وآيات. قال القاضى: والظاهر أنها فى منع الخروج على من تثبت إمامته، فأما المتغلب فيجب الإنكار عليه.

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدى الطحاوى المصرى نسبة إلى طحا بصعيد مصر، مجتهد محدث حافظ متكلم مؤرخ تفقه على مذهب الشافعى ثم تحول حنفيًا (٢٣٩ - ٣٢١هـ).

انظر: البداية والنهاية (١١/١٧٤)، شذرات الذهب (٢/٢٨٨).

(٢) صحيح مسلم (٢/٩٤٤) ح (١٢٩٨)، (٣/١٤٩٨) ح (١٨٣٨)، مسند أحمد (٦/٤٠٣).

(م): ونعتقد أن عذاب القبر وسؤال الملكين والحشر والصراط والميزان حق.

(ش): أما عذاب القبر، فأجمع سلف الأمة أن الميت يحيا فيعذب في قبره وهو من لوازم القول ببقاء النفس بعد البدن، وقد قال تعالى: ﴿**النار يعرضون عليها غدوا وعشيا**﴾ [غافر: ٤٦]، أى فى البرزخ بدليل قوله بعده: ﴿**ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾ [غافر: ٤٦][1]، وقال تعالى في المنافقين: ﴿**سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم**﴾ [التوبة: ١٠١]. وفى صحيح مسلم عن النبى ﷺ قال: «قال الله تعالى: ﴿**يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا**﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت فى عذاب القبر»[2]، وفيه: «قد أوحى إلىّ أنكم تفتنون فى القبور قريبا من فتنة الدجال»[3]، وتواترت الأحاديث، واستعاذ النبى ﷺ منه، والمسألة سمعية فوجب الإيمان به، وأنكره أكثر المعتزلة بناء على أن شرط الحياة البنية ولما انقضت البنية لم يكن حيا، والميت لا يعذب.

وعارضهم أصحابنا بأن: هذا استبعاد ومنعوا كون البنية شرطا فى الحياة لجواز أن يخلق الله الحياة في جزء منفرد كما يجوز أن يجعلها فى بنية، على أن عبد الجبار فى الطبقات أنكر هذا عن المعتزلة وقال: إنما أنكره ضرار بن عمرو[4]، ولما كان من أصحاب واصل[5] نسب للمعتزلة، وإنما ينكرون تعذيبهم وهم موتى. وقال بعضهم: لا

---

(١) وفى الأصل: القيامة، بدلاً من: الساعة.

(٢) صحيح مسلم (٤/٢٢٠١) ح (٢٨٧١) عن البراء بن عازب رضى الله عنه، والنسائى فى سننه (٤/١٠١).

(٣) أخرجه أحمد فى المسند (٦/٣٤٥) عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنها، والنسائى فى سننه (٤/١٠٤).

(٤) هو: ضرار بن عمرو الغطفانى، قاض من كِبار المعتزلة طمع برياستهم فى بلده فلم يدركها فخالفهم فكفروه وطردوه، صنف نحو ثلاثين كتابًا بعضها فى الرد عليهم وعلى الخوارج، وشهد عليه الإمام أحمد عند القاضى سعيد بن عبد الرحمن الجمحى فأفتى بضرب عنقه فهرب. توفى نحو سنة ١٩٠هـ.

انظر: لسان الميزان (٣/٢٠٣)، فضل الاعتزال (ص٣٩١)، الأعلام (٣/٢١٥).

(٥) هو: واصل بن عطاء أبو حذيفة متكلم أديب خطيب بليغ شاعر، رأس المعتزلة، سمى أصحابه بالمعتزلة لاعتزال واصل حلقة درس الحسن البصرى، وتابعوه على ذلك، وتنسب إليه طائفة الواصلية، وقد سبق هذا عند التعريف بالمعتزلة. من مصنفاته: معانى القرآن، الخطب فى التوحيد والعدل.

انظر: ميزان الاعتدال (٣/٢٦٧)، لسان الميزان (٦/٢١٤)، وفيات الأعيان (٢/٢٢٣)، الأعلام (٨/١٠٨).

خلاف فى أن الإيمان به ركن من أركان العقد الدينى الذى لا يصح إلا به، والمعتزلة وإن خالفوا فيه فليس خلافهم فيما قررناه، وإنما المفهوم من مذهبهم استبعاد تعجيل جزاء قبل يوم القيامة، ولم يبلغ السمع عندهم مبلغ العلم، وقام عند غيرهم ذلك، ولعذاب القبر ببعض المعاصى خصوصية وهى: البول ولهذا ورد فيه: «تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»، وكذلك النميمة والغيبة[1] حتى قيل: إن عذاب القبر فى هذه الثلاثة.

وأما الكيفية فقال الحليمى: إن عذاب القبر يكون بعد إحياء الميت بجملته لقوله تعالى: ﴿أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ [غافر: ١١]، فإن مراده بإحدى الإماتتين ما فى الدنيا، وبالثانية ما فى القبر بعد الإحياء فيه، وهو أحد الإحياءين، والثانى يوم القيامة، وقيل: بالإحياء فى القبر لأقل جزء يحتمل الحياة فيه والعقل لا إلى جميعه، ونقل عن ابن جرير الطبرى قال الحليمى: فإن صح فلا جزء أولى به من القلب الذى كان ينبوع الحياة ومحل العقل.

قلت: وهو اختيار إمام الحرمين، فقال: الظاهر سؤال آخر يعلمه الله تعالى من القلب أو غيره، وقيل: الروح تعذب لا غير، وقيل: تتألم كما يتألم النائم والحق أن الميت يحيا فى القبر للأحاديث الصحيحة فى عود روحه إلى جسده وأن الملكين يأتيانه فيقعدانه.

وقول الملحد: إنا نراقب الميت أيامًا لا نشاهد فيه شيئًا يدل على الحياة ولا التعذيب، فالجواب: أن عدم الشهود لا يدل على عدم الوجود كما حجبنا على الملائكة والجن وليس بأعجب من استخراج الله تعالى الذر مع خطابهم وجوابهم، وكان جبريل عليه السلام يأتى النبى ﷺ وينزل عليه بالوحى بمحضر من الصحابة وهو ﷺ يراه ويخاطبه وهم لا يشاهدونه إلى غير ذلك من الأحوال الخارقة، ومن أنكر خارقًا ورد عليه سائر الخوارق، على أن الواجب فى هذه المسألة أن يقتصر على الإيمان بما صح من عذاب القبر ووقوعه، وأما الكيفية فلم يصح فيها شىء غير عود روحه فى جسده، رواه أبو داود من حديث البراء بن عازب وصححه أبو عوانة وابن منده والبيهقى والحاكم وغيرهم.

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى سننه (١/١٢٥) ح (٣٤٨) عن أبى هريرة رضى الله عنه، والدارقطنى فى سننه (١/١٢٧) عن أنس رضى الله عنه، وابن حبان فى صحيحه (٥/٥١)، وأخرجه البخارى فى صحيحه (١/٧٥) ح (٢١٦) عن ابن عباس، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «يعذبان، وما يعذبان فى كبير، ثم قال: بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله، وكان الآخر يمشى بالنميمة»، وله أطراف فى البخارى، وأخرجه مسلم فى صحيحه (١/٢٤٠) ح (٢٩٢)، وابن ماجه فى سننه (١/١٠٢) ح (٧٠) بلفظ: «أما أحدهما فيعذب فى البول وأما الآخر فيعذب فى الغيبة». والنسائى فى سننه (١/٢٨).

وأما سؤال الملكين فهو حق وورد الخبر به في الصحيحين عن أنس قال نبي الله ﷺ: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه إنه يسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا قال: يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ قال[١]: فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله. قال: فيقال له: انظر مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدًا من الجنة». قال نبي الله ﷺ: «فيراهما جميعًا، أما المنافق والكافر فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس عنه، فيقال[٢]: لا دريت ولا تليت، ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه[٣] إلا الثقلين»[٤]. وفي رواية الترمذي: «يقال لأحدهما. المنكر والآخر النكير». وقال: حسن غريب.

وقال الإمام تاج الدين بن يونس: منكر ونكير للمذنب لإنكارهما، وأما المطيع فملكاه مبشر وبشير، وأنكر بعض المعتزلة وجودهما وقالوا: لا يجوز تسمية الملائكة بمنكر ونكير، وأنكروا دخولهما القبر للعادة، فإنه مسدود، قال أصحابنا: لا ينكر دخولهما من تحت الأرض ويكون الله قد وسع لهما، وقد علمنا أن الملائكة ليسوا على كثافة بني آدم وأنهم لسلطانهم متمكنون من دخول الأماكن على غير الوجه الذي نقدر نحن عليه، وقد ورد: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم»[٥]. قال الحليمي: والذي يشبه أن يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرين يسمى بعضهم منكرًا وبعضهم نكيرًا فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل عليه لكتابة عمله ملكين ويشهد له رواية النسائي: «منكر ونكير وأنكر وناكور وسيدهم دومان»[٦].

---

(١) «قال» كذا في الحديث، وهي ساقطة من المخطوط.

(٢) «فيقال» كذا في الحديث، وفي المخطوط: «فيقول».

(٣) «يليه» كذا في الحديث، وفي المخطوط: «ثلاثة».

(٤) هذه رواية البخاري في صحيحه (٤٠٦/٢، ٤١٩) باختلاف بسيط ح (١٣٣٨، ١٣٧٤)، وأخرجه مسلم في صحيحه (٢٢٠٠/٤) ح (٢٨٧٠)، وأحمد في المسند (١٢٦/٣)، وأبو داود في سننه (٥٥٥/٣) ح (٣٢٣١).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٥٦/٨) ح (٧١٧١)، عن علي بن حسين، عن صفية أم المؤمنين رضي الله عنها، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٧١٢/٤) ح (٢١٧٤، ٢١٧٥)، وأحمد في المسند (١٥٦/٣، ٣٠٩).

(٦) حديث: «فتانوا القبر أربعة»، وفي رواية «ثلاثة منكر، ونكير، وناكور، وسيدهم دومان»، لم أقف عليه عند النسائي، أخرجه الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٤٢٠/١٠)، وفي الحاوي للفتاوي للسيوطي (٣٢٩/٢)، وتنزيه الشريعة لابن عراق (٣٧٢/٢)، والموضوعات لابن الجوزي (٢٣٤/٣، ٢٣٥). قال ابن الجوزي: هذا الحديث لا أصل له.

واعلم أن المسألة لم ترد إلا للمدفون، والظاهر أن الخطاب وقع بحسب الغالب وإنما المسألة تقع للحريق والغريق ومن أكله السباع، وكيف مات على اختلاف الأحوال ابتلاء من الله تعالى لعباده، وهو من جملة منازل الآخرة ومرافقها، ولا يستثنى من ذلك إلا الشهيد وقد ثبت فى صحيح مسلم أنه ﷺ سئل عن ذلك، فقال: «كفى ببارقة السيوف شاهدا»[1]. وأما الحشر فذكر أبو الخير الطالقانى[2] فى العروة الوثقى أنه عبارة عن معنيين:

أحدهما: إحياء الله تعالى الخلق بعد الإماتة والجمع بعد التفريق وذلك واقع لا محالة، قال تعالى: ﴿**وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا**﴾ [الكهف: ٤٧][3].

والثانى: إيجاد وإعادة بعد العدم والفناء، وكلا المعنيين للحشر جائزان من الله والعقل يجوزهما جميعًا، والسمع لم يرد قطعا بأحدهما، ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهرا: أن الحشر الواقع هو الإحياء بعد الإماتة والجمع بعد التفريق.

قلت: يريد بالثانى إيجاد ابتداء من غير جمع ما قد تفرق ويشهد لما قال من ورود السمع حديث المسرف على نفسه لما أوصى بأن يحرق ويذر نصفه فى البحر ونصفه فى البر، فأمر الله تعالى البحر فجمع ما فيه، وفى رواية: «فقال للأرض: أدى ما أخذت»، وفى رواية: «قال الله لكل من أخذ منه شيئًا: رد ما أخذت منه، وقال: كن، فإذا رجل قائم»[4]. رواه الشيخان واللفظ الأول لمسلم. قال: وأما النشر فهو عبارة عن بعث الله الخلق من القبور وجمعهم جميعًا فى عرصة القيامة، والحشر والنشر لهذه الأجساد حق خلافا للفلاسفة حيث أحالوا حشر الأجساد، وردوها إلى حشر الأرواح، والنصوص فى القرآن والسنة متواترة على حشر الأجساد. انتهى.

---

(١) لم أقف عليه فى صحيح مسلم، وهو فى سنن النسائى (٤/٩٩)، والحاوى للفتاوى للسيوطى (٢/٣١٠، ٣٢٩)، وكنز العمال للمتقى الهندى (١٠٦١٠، ١١١٣٨)، والدر المنثور للسيوطى (٢/٩٩، ٣٢٤)، (٤/٨٤)، تفسير القرطبى (٤/٣١٨). ولم توجد كلمة «شاهدا» بل: «كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة». انتهى.

(٢) هو: أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقانى رضى الدين القزوينى الشافعى أبو الخير وأبو الحسين، فقيه مقرئ صوفى واعظ عالم عالم بالحديث مشارك فى علوم كثيرة (٥١٢ - ٥٩٠هـ). من مصنفاته: التبيان فى مسائل القرآن، رد به على الحلولية والجهمية، وخصائص السؤال، وغيرها.

انظر: معجم المؤلفين (١/١٦٨)، الأعلام (١/٩٦)، شذرات الذهب (٤/٣٠٠).

(٣) وفى المخطوط: «فحشرناهم» وأثبتنا الصواب.

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه (٨/٥٦٣) ح (٧٥٠٨) عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه، مرفوعًا، ومسلم فى صحيحه (٤/٤١٠٩) ح (٢٧٥٦، ٢٧٥٧)، وأحمد فى المسند (٢/٢٦٩).

وأما الصراط فوردت فيه الأخبار الصحيحة واستفاضت وهو محمول على ظاهره بغير تأويل، والله أعلم بحقيقته، وفى الصحيحين: «أنه جسر يضرب على ظهرانى جهنم تمر عليه جميع الخلائق وهم فى جوازه متفاوتون»(١) قالوا: ومن الحكمة فيه أن يظهر للمؤمن من عظم فضل الله النجاة من النار وتصير الجنة بعد أسر لقلوبهم، ولتحسر الكفار بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم فى الورود، ولم يحكوا فيه الخلاف فى النار هل هو مخلوق الآن أم فيما بعد، وجوز القاضى عياض أن الله يحدثه حينئذ، وأن يكون مخلوقًا الآن كجهنم.

وقال الحليمى: لم يثبت أنه يبقى إلى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه إلى الجنة أو يزال ثم يعاد لهم أو لا يعاد، أو تصعد به الملائكة إلى السور الذى فى الأعراف، وفى بعض الروايات: «إنه أدق من الشعر وأحد من السيف»، فإن ثبت فهى محمولة على ظاهرها لمنافاته الحديث الآخر من قيام الملائكة على سلمه وكون الكلاليب والحسك فيه وإعطاء المار إليه من النور قدر موضع قدميه للدلالة على أن المار من مواطئ الأقدام ومعلوم أن دقة الشعر لا يحتمل ذلك فيجوز أن تؤول أدق من الشعر، فإن يسر الجواز عليه وعسره على قدر الطاعات والمعاصى، ولا يعلم حدود ذلك إلا الله، وقد جرت العادة بضرب دقة الشعر مثلا للغامض الخفى، وضرب حد السيف لإسراع الملائكة إلى المضى لامتثال أمر الله فى إجازة الناس عليه، وقال البيهقى: هذا اللفظ لم أجده فى الروايات الصحيحة وإنما يروى عن بعض الصحابة.

قلت: فى صحيح مسلم عن أبى سعيد الخدرى: بلغنى أنه أدق من الشعر وأحد من السيف. قال الحليمى: وزعم بعض العلماء أن الكفار لا يمرون على الصراط لأنهم للنار وهى فى الأرض وهم فيها.

وأما الميزان فهو حق والمراد به نصب الميزان ذا كفتين ولسان ويوزن فيه الأعمال، والكتاب والسنة واردان به، والأعمال وإن كانت أعراضا لا تقبل الوزن، فالوزن للصحف التى للأعمال مكتوبة فيها، أو الأعراض نفسها توزن على ما سبق، ومقصود الموازنة: تعريف العباد مقادير أعمالهم إذ لو أدخلهم الدارين قبل الموازنة ربما ظن المطيع أن نيله لدرجات الجنة عن الاستحقاق، وتوهم المعذب أن عذابه فوق دينه، فتوزن أعمالهم ليتفقوا على مقادير أجزائها، فيعلم الصالح أن ما ناله من الدرجات بفضل الله لا بمجرد عمله، وليتيقن المجرم أن ما ناله من العذاب دون ما ارتكب من الحرام، وأن الله لا يظلمه والمعتزلة أنكرت ذلك.

---

(١) الحديث طويل أخرجه عن أبى هريرة، رضى الله عنه، البخارى فى صحيحه (٢٦١/٧) ح (٦٥٧٣)، مسلم فى صحيحه (١٦٣/١) ح (٢٩٩)، (١٧٥/١) ح (٣١٦)، وفى إحدى الروايتين لمسلم عن جابر بن عبد الله، رضى الله عنه.

(م): والجنة والنار مخلوقتان اليوم.

(ش): لقوله تعالى: ﴿**وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين**﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفيه دلالتان:

إحداهما: قوله عرض؛ لأن المعدوم لا عرض له.

والثاني: أعدت بلفظ الماضي، وكذا قوله في النار: ﴿**أعدت للكافرين**﴾ [آل عمران: ١٣١]، والمعدوم لا يقال فيه أعد، وفي الصحيحين: «اشتكت النار إلى ربها وقالت: أكل بعضي بعضا، فأذن لها في نفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف»[(١)]، وقوله ﷺ: «إنه رأى في الجنة قصرًا ذكره لعمر ورأى عمرو بن يحيى يجر قصبه في النار»[(٢)]، وإسكان آدم الجنة وخروجه منها دليل على أنها وجدت وهي ذات الثواب بإجماع أهل السنة فيما حكاه ابن بطال عن بعضهم، وشذ من زعم أنها غيرها، وفي الصحيح من محاجة آدم موسى عليهما السلام: أن موسى قال لآدم: أنت أشقيت بنيك وأخرجتهم من الجنة ولم ينازعه آدم، بل احتج بالقضاء، والمنكر لها طائفة من المعتزلة كعبد الجبار وأبي هاشم لأن إيجادها قبل الحاجة إليها عبث.

وأجيب بالمنع بل في ذلك ترغيب وترهيب، وقد ثبت بقواطع الشرع أن الله عجل بعض بني آدم إلى الجنة كالشهداء، وببعض عصاتهم إلى النار كآل فرعون، وأجمع المسلمون على ذلك قبل ظهور المبتدعة. قال ابن القشيري: وأما أين محلها؟ فذلك ما يعلمه الله ويحتمل أنهما فوق السموات إذ الجنة في عالم علوي والنار في عالم سفلي.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٦٩/١) ح (٥٣٧) عن أبي هريرة مرفوعًا بلفظ: «واشتكت النار إلى ربها فقالت: يا رب أكل بعضي بعضا، فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف، أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير». انتهى. وطرفه في ح (٣٢٦٠). وأخرجه مسلم في صحيحه (٤٣١/١) ح (٦١٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٥١٧/٤) ح (٣٥٢/٣) عن أبي هريرة مرفوعًا بلفظ: «رأيت عمرو بن عامر بن لحي الخزاعي يجر قصبه في النار، وكان أول من سيب السوائب». انتهى.
قلت: وقد وقع خطأ في المخطوط لعله من الناسخ في قوله: «عمرو بن يحيى»، والصحيح ما ورد في الحديث الشريف، وفي الحديث رقم (٣٥٢١) عن أبي هريرة مرفوعًا: «عمرو بن لحي ابن قمعة بن خندق أبو خزاعة». وفي الحديث (٣٥٢٢) عن سعيد بن المسيب موقوفًا: «والسائبة التي كانوا يسيبونها لآلهتهم فلا يحمل عليها شيء». والحديث الأول طرفه في (٤٦٢٣). وأخرجه مسلم (١٩١/٤) ح (٢٨٥٦) والنسائي في سننه (١٣١/٣، ١٣٢).

قلت: روى أبو نعيم فى تاريخ أصبهان من طريق عبيد المكتب[١] عن مجاهد، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن جهنم محيطة بالدنيا وإن الجنة من ورائهما»[٢]، فلذلك كان الصراط على جهنم طريقًا إلى الجنة لكن حديث الإسراء يدل على أن الجنة فى السماء السابعة ومما يجب اعتقاده أن كل ما ورد من نعيم أهل الجنة من الحور العين والقصور والولدان والغلمان والأنهار والأشجار، وقص جميع ذلك على ما ورد: «أن فى الجنة شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام»[٣]، فاعلم أن ذلك حق وهناك أعظم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وإنما أخبرت بيسير من كثير على قدر فهمك وخيالك وضيق وعائك؛ لأنك مادمت فى هذا العالم مقيدًا بعقال العقل الذى لا يقبل الشىء إلا بالبرهان، ومن اعتمد ذلك هلك فالعقل تابع والشرع متبوع.

(م): ويجب على الناس نصب إمام ولو مفضولا.

(ش): أما وجوب نصبه فهو قول أهل الحق وإلا لفسد نظام الناس، وقد أجمع الصحابة عليه بعد وفاة النبى ﷺ وعندنا يجب شرعا، وقالت المعتزلة: عقلا، وذهبت الخوارج[٤] إلى أنه لا يجب ومنهم من فصل فقال: يجب عند ظهور الفتن دون وقت الأمن، وعكس آخرون، وأشار المصنف بقوله: «على الناس» إلى وجوبه على الخلق خلافا للإمامية[٥] حيث قالوا واجب على الله، واشار بقوله: «ولو مفضولا» إلى انعقاد إمامة

---

(١) هو: عبيد المكتب بن مهران الكوفى روى عن أبى الطفيل ومجاهد والشعبى وغيرهم، قليل الحديث من الطبقة الخامسة، وثقه ابن حجر.
انظر: تهذيب التهذيب (٤٧/٧)، وتقريب التهذيب (ص٣٧٨).

(٢) أخرجه أبو نعيم فى تاريخ أصبهان (٩٣/٢).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٣٦٣/٦) ح (٤٨٨١) عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا بلفظ: «إن فى الجنة شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام لا يقطعها واقرءوا إن شئتم ﴿وظل ممدود﴾». وأخرجه مسلم فى صحيحه (٢١٧٥/٤) ح (٢٨٢٦ - ٢٨٢٨).

(٤) الخوارج هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه ورضى عنه، لما كانوا معه فى حرب صفين، وهم الذين حملوه على التحكيم أولا ورفضوا السيف وأشاروا عليه بإرسال أبى موسى بدلاً من عبد الله بن عباس فلما جرى الأمر على خلاف ما رضى له، فخرجوا عليه، وقالوا: لم حكمت الرجال لا حكم إلا لله، يقدمون على كل طاعة التبرؤ من عثمان وعلى رضى الله عنهما، ولا يصححون المنكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام مطلقًا، ولهم مقالات عظيمة.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى (١٢٣/١ وما بعدها).

(٥) الإمامية هم القائلون بإمامة على عليه السلام بعد النبى ﷺ نصًا ظاهرًا ويقينًا صادقًا من غير=

المفضول وهو الصحيح عند جمهور الأصحاب، ومنهم ابن خزيمة، وذهب الأشعرى فى جماعة من قدماء أصحابه إلى المنع، وإن اجتمعت فيه الشرائط إذا وجد أفضل منه فيها، وأنه إن عقدوا له الإمامة لم تنعقد، نعم يكون ملكا لا إماما فتمضى أحكامه، وهذا يدل على أن المسألة عندهم اجتهادية؛ لأنها لو كانت قطعية لوجب القول بتعصية العاقدين، وبه صرح الإمام فى الإرشاد.

(م): ولا يجب على الرب سبحانه شيء.

(ش): لأنه لو وجب عليه لكان لا موجب ولا حاكم غير الله، ولا يجوز أن يكون بإيجابه على نفسه لأنه فى حقه غير معقول، وأما نحو قوله تعالى: ﴿**كتب على نفسه الرحمة**﴾ [الأنعام: ١٢]، ﴿**حقا علينا نصر المؤمنين**﴾ [الروم: ٤٧]، ونحو ما حق العباد على الله، فليس مما نحن فيه؛ لأنه مما يقتضى رحمته إحسانا وتفضلا لا إيجابا والتزاما، والمعتزلة أوجبوا على الله أمورًا:

منها: اللطف، وهو فعل ما يقرب العبد إلى الطاعة، ومنها: الثواب على الطاعة جزاء للعما، ومنها: العقاب على الكبائر قبل التوبة، ومنها: فعل الأصلح لعباده فى الدنيا. قال أصحابنا: ومن زعم ذلك بطل قوله بنفسين أمات أحدهما مؤمنا وأمات الآخر بالغا كافرا مع علمه أنه إن بلغ كان كافرا، أو نفسين أمات أحدهما مؤمنا وأبقى الآخر سنة أخرى حتى كفر مع علمه بأنه يكفر.

(م): والمعاد الجسماني بعد الإعدام حق.

(ش): وقد أخبر به جميع الرسل، وزعم بعض الفلاسفة أنه لم يخبر به إلا محمد وعيسى، ويرد عليهم قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿**والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا**﴾ [نوح: ١٧، ١٨]، وإخبار الله به عن مؤمن آل فرعون بقوله: ﴿**إنى أخاف عليكم يوم التناد**﴾ [غافر: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿**قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون**﴾ [يس: ٥٢]، والقرآن مملوء منه، ولقد أحسن الرازى فى الأربعين إذ قال: الجمع بين إنكار الجسمانى وبأن

=تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين، ثم تحطت الإمامية هذه الدرجة إلى الوقيعة فى كبار الصحابة طعنا وتكفيرا، مخالفين بذلك الكتاب والسنة، ثم أنهم اختلفوا فى تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلى بن الحسين، فكانوا فى هذا أكثر الفرق اختلافا فيما بينهم حتى قال بعضهم: إن الخبر الذى يذكر أن نيفا وسبعين فرقة هو فى الشيعة خاصة، ومن عداهم فهم خارجون عن الأمة هذا على حد قولهم، ولهم مقالات عظيمة.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل (٢/٣ وما بعدها).

القرآن حق متعذر، فإن نصوص الكتاب والسنة تواترت به تواترًا لا يقبل التشكيك. انتهى. وقد قدر الله براهين المعاد بضروب:

أحدها: قياس الإعادة على الابتداء ﴿**كما بدأكم تعودون**﴾ [الأعراف: ٢٩] ﴿**كما بدأنا أول خلق نعيده**﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ﴿**وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده**﴾ [الروم: ٢٧] ﴿**أفعيينا بالخلق الأول**﴾ [ق: ١٥].

ثانيها: قياس الإعادة على خلق السموات والأرض بطريق أولى نحو ﴿**أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم**﴾ [يس: ٨١]، ﴿**على أن يحيى الموتى**﴾ [القيامة: ٤٠]، ﴿**لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس**﴾ [غافر: ٥٧]، ﴿**أأنتم أشد خلقًا أم السماء بناها**﴾ [النازعات: ٢٧].

ثالثها: قياس الإعادة على إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات، وهو فى كل موضع ذكر فيه إنزال المطر غالبًا، نحو: ﴿**ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون**﴾ [الروم: ١٩].

رابعها: قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وقد ورد أن أُبىّ بن خلف جاء بعظام بالية ففتها وذرها فى الهواء، وقال: يا محمد، من يحيى العظام وهى رميم، فأنزل الله تعالى: ﴿**قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾ [يس: ٧٩]، فعلم سبحانه كيفية الاستدلال بدليل النشأة الأخرى إلى الأولى، والجمع بينهما بعلة الحدوث، ثم زاد فى الحجاج بقوله: ﴿**الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا**﴾ [يس: ٨٠]، وهذا فى غاية البيان فى رد الشىء إلى نظيره والجمع بينهما من حيث تبديل الأعراض عليهما، وهذا تنبيه على الاستدلال بالعقل المحض، والقول بالمعاد من لوازم القول ببقاء النفس بعد الموت حتى ترد إلى بدنها فى الوقت المؤقت لها عند الله تعالى، وعود النفس إليه يسمى معادًا حقيقيًا كالذى يسافر عن وطنه ثم يعود إليه إذ الإعادة عود على بدء، ولو قدر عدم النفس لكان ذلك إعادة للمثل لا لعين الشىء إذ العدم نفى محض.

واعلم أن الناس فى المعاد على أقوال، منهم: من أثبت المعاد الجسمانى والروحانى وهم المسلمون، ومنهم: من أثبت الروحانى دون الجسمانى وهم الفلاسفة وطائفة من النصارى، ومنهم: من أنكرهما جميعًا وهم الدهرية[1] والملحدة، قالوا: ﴿**ما يهلكنا إلا**

(١) الدهرية هم فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه كما أخبر الله تعالى عنهم فى قوله: ﴿وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾، وهم صنف من الملاحدة إذ الإلحاد نوعين، الأول: إنكار وجود الله البتة، وهو ما عليه الدهرية. والثانى:=

الدهر﴾ [الجاثية: ٢٤]، فهو باق بعدنا ولا رجعة لنا وتوقف جالينوس فى هذه المذاهب.

أما المعاد الجسمانى دون الروحانى، فلا نعلم قائلا به لاستحالته، وإن وقع فى كلام الرازى فى الأربعين أن طائفة ذهبوا إليه، لكن لم أتعقله، لا يقال ينبغى للمصنف أن يقول: لا جسمانى والروحانى؛ لأنا قوله بعد الإعدام صريح فى إرادته، والمثبتون له اختلفوا فى معناه، فالصحيح وعليه الأكثر أن الله تعالى يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها، وقيل: يفرق أجزاءه الأصلية ثم يركبها مرة أخرى. وقال الآمدى: الحق إمكان كل من الأمرين والسمع لم يوجب أحدهما بالتعيين.

قلت: قد سبق حديث الذى أوصى بإحراقه فاستحضره هنا، واختلفوا فى إعادة الأعراض، فمنهم من منع منها؛ لئلا يلزم قيام العرض بالعرض، والأكثرون وإليه ميل الأشعرى فى جواز إعادتها مطلقا، والقول به ينفع أهل السنة فى إثبات وزن الأعمال، ويغنيهم عن حمله على وزن الصحائف أو الأعمال، ثم اختلفوا هل يجوز إعادتها فى غير محالها؟ والكثيرون نعم، وذهب الفلاسفة إلى امتناع إعادة ما عدم عقلا، وأما الوقوع فمنعته الفلاسفة، وذهب المسلمون إلى وجوبه، ثم منهم من قال يجب عقلا وهم المعتزلة بناء على وجوب الإثابة والعقاب، والأشاعرة سمعا وكفروا الفلاسفة فى إنكاره.

قال بعضهم: من العجب أن الكفار الذين جاهدهم النبى ﷺ وقاتلهم وقتلهم ولم يقرهم بالجزية، لم يكن سبب كفرهم إلا جحودهم ما علم به مجيئه من إنكار حشر الأجساد، وهذه الفرقة الخبيثة المتفلسفة قالوا بذلك، وزادوا عليه بقدم العالم وعدم علمه بالجزئيات، وكذبوا جميع الأنبياء ثم تستروا بالإسلام، والناس غافلون عن ثلبهم وقدحهم فى الدين، وهنا مسألتان:

إحداهما: جوز جماعة فى الأجساد المبعوثة أن تكون على غير هذه، وقال آخرون: إنه خلاف ظاهر القرآن، ولو كانت غيرها فكيف تشهد الأيدى والأرجل على الكفار إلى غير ذلك مما يقتضى أن أجساد الدنيا هى التى تعود.

=الإلحاد فى الأسماء والصفات وهو أخطر نوعى الإلحاد وعليه كثير من فرق منتسبة لأهل القبلة.

وقال الأستاذ سيد قطب فى النوع الأول: وينبغى ألا تأخذنا ضجة الإلحاد والملحدين فنظن أنها موجة كاسحة أو نظن أنهم كثيرون، وقال: إن المعركة الحقيقية لم تكن قط بين الاعتقاد والإلحاد ولن تكون، فالإلحاد يقضى على نفسه بنفسه إنها عملية انتحار والإلحاد تقوامه الفطرة، والفطرة غالبة، ولكن المعركة كانت وستكون دائمًا بين الدين الحق والديانات الباطلة. انتهى.
انظر: مقومات التصور الإسلام (ص١٠١ وما بعدها).

الثانية: قال العلماء يحشر العبد وله من الأعضاء ما كان له يوم ولد، فمن قطع منه عضو يعود إليه فى القيامة عليه حتى الختان. قال الحليمى: وسأل سائل عن مسلم قطعت يده ثم ارتد ومات على ذلك يبعث بيد أم بلا يد؟ فإن قلتم يبعث بيده، فكيف تلج النار يد لم يذنب بها صاحبها؟ وإن قلتك: بلا يد فقد أجزتم أن لا يبعث بعضه، والجواب: أنه يبعث تام الخلق كامل البدن؛ لأن اليد تابعة للبدن لا حكم لها على الانفراد فى طاعة ولا معصية.

(م): **ونعتقد أن خير الأمة بعد نبيها محمد ﷺ وأبو بكر خليفته، فعمر فعثمان فعلى أمراء المؤمنين، رضى الله عنهم أجمعين.**

(ش): تضمن أمورا:

أحدها: أن أبا بكر، رضى الله عنه، أفضل الناس بعد محمد ﷺ، وقد نقل الإمام أبو منصور السمعانى وغيره الإجماع عليه، وإنما خالف فيه الروافض بتقديمهم عليا حتى قالوا: إنه أفضل الخلق بعد محمد ﷺ، وحكى عن قوم تفضيل العباس، ولعلهم قاسوه على الميراث، وقد قال ثور بن يزيد، عن مكحول، عن سعيد بن المسيب، أنه قال: «العباس خير هذه الأمة وارث النبى ﷺ وعمه»[1].

قال الذهبى: إسناده صحيح.

قلت: وتأويله يتعين لاسيما قوله: «وارث النبى»، ولا يظن بسعيد أنه يقدم العباس على الشيخين، ومن الدليل عليهم قوله تعالى: ﴿**من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا**﴾ [النساء: ٦٩]، فذكر مراتب أوليائه وبدأ بالأعلى منهم وهم النبيون ثم ثنى بالصديق، ولم يجعل بينهما واسطة، وأجمع المسلمون على تسمية أبى بكر صديقًا، كما أجمعوا على تسمية نبينا محمد ﷺ، وفى البخارى عن محمد ابن الحنفية[2] قال: قلت لأبى: أى الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر. وأحسن الحافظ فى قوله: يكفى فى تفضيل الصديق أنه قام مقام رسول الله ﷺ فما نقص عنه، وما قام أحد مقام أبى بكر إلا ونقص عنه.

والثانى: أنه الخليفة بعده ﷺ، وفى القرآن إشارات إلى ذلك فى مواضع منها: ﴿**قل**

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك بسنده (٣/٣٣٣).

(٢) هو: الإمام أبو القاسم محمد بن الإمام على بن أبى طالب الهاشمى القرشى أخو الحسن والحسين، وأمه خولة بنت جعفر من بنى حنيفة (٢١ - ٨١هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٤/١١٠)، وطبقات ابن سعد (٥/٩١).

للمخلفين من الأعراب﴾ [الفتح: ١٦] الآية، فإن أبا بكر هو الذى دعا الأعراب إلى جهاد بنى حنيفة، وكانوا أولى بأس شديد، ولم يقاتلوا للجزية، وإنما قوتلوا ليسلموا، وكان قتالهم بأمر أبى بكر وسلطانه، ثم قال: ﴿فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرًا حسنًا﴾ [الفتح: ١٦]، فأوجب عليهم الطاعة لأبى بكر، رضى الله عنه.

قال السهيلى: وهو كالنص على خلافته. انتهى. ولا خلاف فيه، وإنما اختلفوا هل كانت خلافته بالنص أو بإجماع الصحابة؟ فقيل: بالنص، فإنه، عليه السلام، استخلفه فى الصلاة أيام مرضه[١]، وما عزله فوجب أن يبقى على خلافته، وإذا ثبتت خلافته فى الصلاة فكذا فى سائر الأمور إذ لا قائل بالفرق، وهذا ما تمسك به عمر رضى الله عنه فى إثبات إمامته، فقال: قدمك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نقدمكم لدنيانا، ولأن الصحابة كانوا يخاطبونه يا خليفة رسول الله، وممن قال ذلك الحسن البصرى.

كما حكاه عبد الله بن مسلم بن قتيبة فى كتاب السياسة والإمامة، فقال: ثنا المبارك ابن فضالة، ثنا محمد بن الزبير قال: أرسلنى عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصرى أسأله: أكان رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر؟ قال: فسألته، فاستوى جالسا فقال: أى والذى لا إله إلا هو استخلفه، ولهو كان أعلم بالله وأتقى له من أن يتوثب عليها لو لم يأمره، واختاره ابن حزم وابن حبان فى صحيحه، واحتج بما فى الصحيح عن جبير بن مطعم قال: أتت امرأة النبى ﷺ فأمرها أن ترجع إليه فقالت: إن جئت ولم أجدك، تعنى الموت، قال: «إن لم تجدينى فأتى أبا بكر»[٢].

قال الشافعى: فى هذا دليل على أنه الخليفة بعد رسول الله ﷺ. وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت: دخلت على رسول الله ﷺ فى اليوم الذى بدئ فيه، فقلت: وارأساه، فقال: «لوددت أن ذلك كان، وأنا حى فأصلى عليك وأدفنك» قالت: غيرى كأنى بك ذلك اليوم معرسا ببعض نسائك، فقال: «أنا وارأساه، ادعى لى أباك وأخاك حتى أكتب لأبى بكر كتابا فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»[٣].

---

(١) ورد ذلك فى حديث أخرجه مسلم فى صحيحه (٣١١/١) ح (٩٠)، (٣١٦/١) ح (١٠١). وأحمد فى المسند (٤١٢/٤)، وابن ماجه فى سننه (٣٨٩/١)، (٣٩٢/١)، والترمذى فى سننه (٦١٣/٥).

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥٥٧/٤) ح (٣٦٥٩) وطرفاه فى (٧٢٢٠، ٧٣٦٠). وأخرجه مسلم فى صحيحه (١٨٥٦/٤) ح (٢٣٨٦).

(٣) أخرجه بألفاظ متقاربه: البخارى فى صحيحه (٤٧١/٨) ح (٧٢١٧)، ومسلم فى صحيحه

قال البيهقي: أخرجه البخارى عن القاسم عنها، ومسلم عن عروة عنها، وفى الصحيحين عن أبي هريرة، عن النبى ﷺ يقول: «بينما أنا نائم رأيتنى على قليب عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبى قحافة فنزع منها ذنوبا أو ذنوبين وفى نزعه ضعف والله يغفر له ضعفه، ثم استحالت غربا فأخذها ابن الخطاب فلم أر عبقريا من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن»[1].

قال البيهقي: قال الشافعي: ورؤيا الأنبياء وحى، وقوله: «فى نزعه ضعف»، أى لقصر مدته وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والتزيد الذي بلغه عمر فى طول مدته. وقوله: «ذنوبا أو ذنوبين»، إخبار عن مدته، فإنها كان سنتين وأشهرا، وهو شك من الراوى، والمراد ذنوبان كما جاء فى الرواية الأخرى من غير شك، وذهب آخرون إلى أنها لم تكن بنص بل بإجماعهم، واحتجوا بما فى مسلم عن عمر لما طلب منه الاستخلاف قال: «إن أستخلف فقد فعله من هو خير منى (يعنى أبا بكر)، وإن أترككم فقد اترككم من هو خير منى»[2]، يعنى رسول الله ﷺ، لم ينص على خليفة وهو إجماع أهل السنة وغيرهم. قال القاضي: وخالف فى ذلك بكر ابن أخت عبد الواحد زعم أنه نص على أبى بكر. قال:

وابن الراوندى[3] نص على العباس، وقالت الشيعة والرافضة نص على على. قال:

=(١٨٥٧/٤) ح (٢٣٨٧)، والبيهقى فى السنن الكبرى (١٥٣/٨).

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥٥٩/٤) ح (٣٦٦٤)، وأطرافه فى ح (٧٠٢١، ٧٠٢٢، ٧٤٧٥)، ومسلم فى صحيحه (١٨٦٠/٤) ح (٢٣٩٢)، والبيهقى فى السنن الكبرى (١٥٣/٨، ١٥٤).

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٤٧١/٨) ح (٧٢١٨)، ومسلم فى صحيحه (١٤٥٤/٣) ح (١٨٢٣)، والترمذى فى سننه (٢٠٥/٤) ح (٢٢٢٥).

(٣) قلت: كيف يُعتد بخلاف بكر ابن أخت عبد الواحد، وابن الراوندى وأمثالهم، من أصحاب المقالات المليئة بالهوس والكفر والإلحاد، فمن قول بكر: كل ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح فهو مشرك بالله كافر مخلد فى النار، إلا أن يكون من أهل بدر فهو كافر مشرك من أهل الجنة، وهذا حكم طلحة والزبير، رضى الله عنهما، عندهم. أما ابن الراوندى أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين، فهو رأس من رءوس الإلحاد والكفر والذندقة.

قال ابن حجر: ابن الراوندى الذنديق الشهير كان أولا من متكلمى المعتزلة ثم تذندق واشتهر بالإلحاد، لا يستقر على مذهب.

انظر: الفصل (١٤٦/٤)، لسان الميزان (٣٢٣/١، ٣٢٤)، معجم المؤلفين (٢٠٠/٢)، البداية والنهاية (١١٢/١١).

وهذه دعاوى باطلة وجسارة على الافتراء ومكابرة للحس، فإن الصحابة أجمعوا على اختيار أبى بكر وعلى تنفيذ عهده إلى عمر وعلى تنفيذ عمر الشورى، ولم يخالف فى شىء من هذا أحد، ولم يدع أبو بكر ولا على ولا العباس وصية فى وقت من الأوقات، فمن ادعى خلافه فقد نسب الأمة إلى إجماعها على الخطأ، ولو كان شىء لنقل. انتهى.

وما قاله فيما عدا أبا بكر فمسلم، وأما فى أبى بكر فمردود وليس هذا قول جميع أهل السنة لما سبق، والحق أن النبى ﷺ لم يستخلف أحدًا بالنص عليه، وإنما أشار إلى ذلك ونبه عليه إشارة تقرب فى دعوى القطع من النص، وإلى ذلك أشار البيهقى فى سننه.

الثالث: أنه يلى أبا بكر فى الفضيلة عمر ثم عثمان ثم على، وقد روى البخارى فى صحيحه عن ابن عمر قال: «كنا نخير الناس فى زمان رسول الله ﷺ فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان»[1]، وهذا فى حكم المرفوع عند الأكثرين لإضافته إلى زمن النبى ﷺ. وروى البخارى أيضًا عن محمد بن الحنفية قال: «قلت لأبى: أى الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: عمر. قال: وخشيت أن يقول: عثمان، قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين».

وروى أبو داود والترمذى عن الحسن عن أبى بكر[2]، أن النبى ﷺ قال ذات يوم: «من رأى منكم رؤيا»؟ فقال رجل: أنا رأيت كأن ميزانًا نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت أبا بكر، ووزن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رفع الميزان فرأينا الكراهة فى وجه رسول الله ﷺ»[3]. وقال: حسن صحيح، وظهور الكراهة منه يحتمل لما يظهر من حال هذه الرؤيا من التفضيل بينهم المؤدى إلى البغض من أحدهم كما كره التفاضل بين الأنبياء، ويحتمل أنه لرفع الميزان قبل أن يعلم الراجح منهم فيكون كقوله فى قصة موسى والخضر: «وددنا لو صبر

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٤/٥٥٧) ح (٣٦٥٥) وطرفه ح (٣٦٩٧) بلفظ: «كنا نخير بين الناس...» إلخ.

(٢) «أبى بكر» كذا بالأصل وهو خطأ، والصحيح «أبى بكرة»، وهو نفيع بن الحارث بن كلدة بن عمرو الثقفى، وقيل: اسمه مسروح، صحابى أسلم بالطائف، روى عن النبى ﷺ، وروى عنه أولاده عبيد الله، وعبد الرحمن، وعبد العزيز، وغيرهم. توفى بالبصرة سنة ٥١هـ، وقيل: ٥٢هـ.

انظر: تهذيب التهذيب (١٠/٤٦٩)، تقريب التهذيب (ص٥٦٥).

(٣) رواه أبو داود فى سننه (٥/٢٩، ٣٠) ح (٣٤٤٦)، والترمذى فى سننه (٤/٥٤٠) ح (٢٢٨٧)، والحاكم فى المستدرك (٤/٣٩٣).

حتى قص علينا من أمرهما»(١). ويحتمل أنه لكونه لم يذكر عليا فى هذا الأمر.

قال بعضهم: وليس فيه دليل على فضيلة الثلاثة على على، بل هو مسكوت عنه. ونقل ابن عبد البر إجماع أهل السنة على أن أفضل الناس بعد النبوة أبو بكر، ثم عمر، ووقف أوائلهم فى عثمان وعلى. قال: فأما اليوم فلا يختلفون أن الترتيب ثم على. قال: وعليه عامة أهل الحديث من زمن أحمد بن حنبل وهلم جرا. واختلف فى أن التفضيل المذكور قطعى أم لا؟ وهل هو فى الظاهر والباطن أم فى الظاهر فقط؟ وممن قال بالقطع الأشعرى، قال: وهم فى الفضل على ترتيبهم فى الإمامة، وممن قال بالظن ابن الباقلانى، وقيل: هذا الخلاف إن قلنا: لا يصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فأما إن صححناها فلا سبيل إلى القطع بتفضيل البعض على البعض.

فرع: من سب الشيخين أو الختنين هل يكفر أو يفسق؟ فيه وجهان فى باب إمامة المرأة من تعليق القاضى الحسين والختنين، بخاء معجمة.

(م): وبراءة عائشة من كل ما قذفت به.

(ش): لأن الله عز وجل أنزل براءتها فى كتابه وشهد بأنها من الطيبات، ولهذا قال صاحب الكافى من أصحابنا: لو قذف عائشة كان كافرًا بخلاف غيرها من الزوجات؛ لأن القرآن نزل ببراءتها، وعند مالك من سبها قتل. قال القاضى: ولهذا إن الله لما ذكر فى القرآن ما نسبه إليه المشركون سبح لنفسه فقال: ﴿**وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه**﴾ [البقرة: ١١٦]، ولما ذكر عائشة فقال: ﴿**ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك**﴾ [النور: ١٦]، فسبح نفسه فى تنزيه عائشة كما سبح نفسه لتنزيهه.

(م): ونمسك عما جرى بين الصحابة ونرى الكل مأجورين.

(ش): هذا قول المحتاطين من أهل السنة؛ لأن النبى ﷺ مدحهم وشهد لهم، ومن شهد له النبى ﷺ مقطوع بسلامته فى عاقبته، وفى الحديث: «إياكم وما شجر بين الصحابة فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»(٢). وفى الصحيحين فى قصة حاطب بن أبى بلتعة لما أخبر قريشًا ببعض أمر رسول الله ﷺ

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥/٢٧٩ - ٢٨٥) ح (٤٧٢٥، ٤٧٢٦، ٤٧٢٧).

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٤/٥٦٢) ح (٣٦٧٣) عن أبى سعيد الخدرى، رضى الله عنه، مرفوعًا بلفظ: «لا تسبوا أصحابى...» الحديث، ومسلم فى صحيحه (٤/١٩٦٧) ح (٢٥٤٠)، وأبو داود فى السنن (٥/٤٥) ح (٤٦٥٨)، الترمذى فى سننه (٥/٦٩٧) ح (٣٨٦١).

واعتذاره قال: «لم أفعل ذلك رغبة عن الإسلام، ولكن كنت امرأ ملصقا فى قريش فاتخذت عندهم يدا لأحمى قرابتى»، فصدقه رسول الله ﷺ، وقال عمر: دعنى أضرب عنق هذا المنافق، فقال رسول الله ﷺ: «إنه شهد بدرًا، وما يدريك يا عمر لعل الله اطلع على أهل بدر وقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»(١).

قال بعض الأئمة: كفى بهذا الحديث معظما شأن الصحابة، وكافا كل لسان عن القول، ومانعا كل قلب عن التهمة، وباعثا على ذكر محاسنهم، وأن الحامل لهم على تلك الوقائع إنما هو الدين، وقد قال الشافعى: لولا علىّ ما عرف حكم الله فى الخوارج، وبالغ قوم فى التنزيه حتى أنكروا وقوع الفتن بينهم أصلا حتى أنكروا واقعة الجمل وصفين، هذا مع القطع بتخطئة مقاتلى علىّ، وكل من خرج على من اتفق على إمامته، لكن التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق عند القاضى أبى بكر.

وقالت الشيعة بالتفسيق، ونسبه الآمدى لأكثر أصحابنا. وقال ابن دقيق العيد فى عقيدته: وما نقل فيما شجر بينهم واختلفوا فيه فمنه ما هو باطل وكذب فلا يلتفت إليه، وما كان صحيحًا أولناه على أحسن التأويلات، وطلبنا له أجود المخارج؛ لأن الثناء عليهم من الله سابق، وما نقل محتمل للتأويل، والمشكوك لا يبطل المعلوم، وقال غيره وقد ذكر الفتن بينهم: وهى بالنسبة إلى فضائلهم كقطرة كدرة فى بحر صاف، ونقل عن أحمد ما يقتضى الوقف.

قال الحليمى: ولم يرد الوقف، وإنما أراد الإمساك عن النظر فيه، وإذا كانت العترة على الإطلاق لا يذكرون إلا بخير، فالصحابة الذين أمرنا بالاستغفار لهم ونسأله أن لا يجعل فى قلوبنا غلا لهم أولى، واعلم أن الإمساك عن ذلك من القائل إما لعدم ظهور دليل التخطئة والتصويب، أو لقصد كف اللسان عن ذكر مساوئ المخطئ فيها مع عدم إيجابه، وهذا هو الظاهر، فإن السكوت عما لا يلزم الكلام فيه أولى من الخوض فيه وأبعد من الزلل. وقال أحمد وقد سئل عن أمر علىّ وعائشة، فقال: ﴿**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**﴾ [البقرة: ١٣٤، ١٤١]، ولهذا قال بعض المعتبرين: تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا.

فإن قيل: قد بنى الشافعى وأحمد وغيرهما من الأئمة مسائلهما فى قتال البغى على سيرة على رضى الله عنه، وذلك تصويب له وتخطئة لمعاوية وخصومه، قلنا: لاضطرارهم

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (١٣/٥) ح (٣٩٨٣) عن على بن أبى طالب، رضى الله عنه، وكرم الله وجهه، ومسلم فى صحيحه (١٩٤١/٤)، والترمذى فى سننه (٦٨٧/٥).

إلى معرفة الأحكام خاضوا فيه، ولهذا لما أنكر ابن معين[1] ذلك على الشافعي قال أحمد: ويحك! فماذا عسى أن يقال في هذا المقام إلا هذا؟ يريد أنا لما أردنا أن نتكلم في نوع ذلك العمل لأجل عملنا عينا المصيب والمخطئ، وأما الكلام في تعيينهما لا لأجل علمنا فلا حاجة لنا إليه، ونحن وإن علمنا أن أحدهما مخطئ فليس علينا أن نعلمه بالشخص، فإنا لم نكلف به، وأكثر ما في علمه غل القلب ليكون إثمه أكثر من نفعه. وقال صاحب تاريخ إربل: أردت أن أسمع كتاب مقتل عثمان لابن أبي الدنيا على أبي المظفر الخزاعي أحد الأئمة الزهاد فأبى علي وقال: لو رأيناه ما رويناه.

(م): وأن الشافعي ومالكًا وأبا حنيفة والسفيانين وأحمد والأوزاعي وإسحاق وداود وسائر المسلمين على هدى من ربهم.

(ش): أي خلافًا لبعض المبتدعة في قدحهم في أئمة الدين واختلافهم عليهم ما يزري بالمسلمين، وكلهم، رضي الله عنهم، بريئون من العقائد الفاسدة، وجلالتهم في الإسلام وعظمهم في النفوس أقوى دليل على ذلك، بل انتدبوا للرد على أهل البدع والضلال، وقد صنف الشافعي كتاب القياس، رد فيه على من قال بقدم العالم من الملحدين، وكتاب الرد على البراهمة وغير ذلك، وأبو حنيفة كتاب الفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم، رد فيه على المخالفين، وكذلك مالك سئل عن مسائل من هذا العلم فأجاب فيها بالطريق القويم، وكذلك الإمام أحمد، رضي الله عنه، وكان قد امتحن بالداهية الصماء[2]، فنجاه الله سبحانه وتعالى وثبته. وكان كلامه في هذا العلم كأكل الميتة على قدر الضرورة حسمًا لمادة الفساد، وقد عظم أبو زرعة الرازي كتب الشافعي، وقال: لم أر فيها شيئًا من هذا الفضول الذي قد أحدثوه، ولا أراه امتنع من ذلك إلا ديانة وعاب على داود خوضه في ذلك، وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق داود من الأئمة المتبوعين وعظم شأنه، ولا عبرة بقول أصحابنا: إنه لا يعتد بخلافه في الفروع على الإطلاق.

---

(١) هو: يحيى بن معين بن عون بن زياد بن عبد الرحمن الغطفاني المري البغدادي، أبو زكريا، ولد سنة ١٥٨هـ، محدث حافظ مؤرخ عارف بالرجال، أعلم الرجال وسيد الحفاظ، توفي بالمدينة سنة ٢٣٣هـ. من مصنفاته: التاريخ والعلل ومعرفة الرجال.
انظر: معجم المؤلفين (١٣/٢٣٢)، تاريخ بغداد (١٤/١٧٧).

(٢) هو: أحمد بن أبي دؤاد جرير بن مالك الإيادي (الداهية الصماء) ولد سنة ١٦٠هـ أحد القضاة المشهورين من المعتزلة اتصل بالمأمون، وهو رأس فتنة القول بخلق القرآن، كان عارفًا بالأخبار والأنساب. توفي سنة ٢٤٠هـ أول خلافة المتوكل.
انظر: لسان الميزان (١/١٧١)، والبداية والنهاية (١٠/٣١٩)، وتاريخ بغداد (٤/١٤١ - ١٥٦).

واعلم أن كثيرًا من أتباع الأئمة الأربعة يذكرون حديثًا فى تقديم إمامهم، والحق أن حديث الحنفية والحنابلة باطلان، لا أصل لهما وأما المالكية والشافعية فجيدان، فحديث الشافعية: «تعلموا من قريش ولا تعلموها»، وفى لفظ: «لا تسبوا قريشًا فإن عالمها يملأ الأرض علما». رواه أبو داود الطيالسى فى مسنده من حديث ابن مسعود، والبيهقى فى المعرفة من طرق ثم قال: وقد حمله جمع من أئمتنا على أن هذا العالم هو الشافعى، روى ذلك عن أحمد بن حنبل وقاله أبو نعيم عبد الملك بن محمد الفقيه الاستراباذى.

وغيرهما قال: ولا يجوز أن يكون المراد بقوله: «فإن عالمها يملأ الأرض علما» كل من كان عالمًا من قريش، فقد وجدنا جماعة منهم كانوا علماء ولم ينتشر علمهم فى الأرض، وإنما أراد بعضهم دون بعض، فإن كان المراد به كل من ظهر علمه وانتشر فى الأرض ذكره من قريش، فالشافعى من جملة الداخلين فى الخبر، وإن كان المراد به زيادة ظهور وانتشار، فلا نعلم أحدًا من قريش أحق بهذه الصفة من الشافعى، فهو الذى صنف من جملة قريش فى الأصول والفروع ودونت كتبه وحفظت أقاويله وظهر أمره حتى انتفع بعلمه وأفتى بمذهبه عالمون وحكم بحكمه حاكمون، وقام بنصرة قوله ناصرون حين وجدوه فيما قال واجدون مصيبًا، وبكتاب الله متمسكًا ولنبيه ﷺ متبعًا، وبآثار الصحابة مقتديًا، وبما دلوه عليه من المعانى مهتديًا، فهو الذى ملأ الأرض من قريش علمًا ويزداد على مر الأيام تبعًا، فهو إذن أولاهم بتأويل هذا الخبر مع دخوله فى قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»، وقوله: «الفقه يمان والحكمة يمانية» ومولده بغزة، وإن كانت من الأرض المقدسة فعدادها فى اليمن لنزول بطن من اليمن بها، ومنشؤه بمكة والمدينة وهما يمانيتان. انتهى.

وفى ذم الكلام للهروى عن حميد بن زنجويه سمعت أحمد بن حنبل يقول: حديث: «إن الله يمن على أهل دينه رأس كل مائة سنة برجل من أهل بيتى يبين لهم أمر دينهم»، وإنى نظرت فى مائة سنة، فإذا هو عمر بن عبد العزيز، وفى رأس المائة الثانية فإذا هو الشافعى.

وأما حديث المالكية: «يضربون أكباد الإبل ويطلبون العلم فلا يجدون عالمًا أعلم من عالم المدينة». رواه النسائى والحاكم وصححه، وقال: كان سفيان بن عيينة يقول: نرى هذا العالم مالك بن أنس. انتهى. وبالغ ابن حزم فى إنكار ذلك، وقال: كان بالمدينة من هو أجل منه كابن المسيب، فهذا الحديث أولى به، وقد ضربت آباط الإبل أيام عمر، ولم يكن على وجه الأرض أحد أعلم منه، وحكى غير الحاكم أن سفيان بن عيينة أقام على ذلك زمانًا ثم رجع بعد فقال: أراه عبد الله بن عبد العزيز العمرى[1]. قال ابن عبد البر:

---

(١) هو: عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضى الله عنهم، الزاهد المدنى=

ليس العمرى هذا ممن يلحق فى العلم والفقه مالك بن أنس، وإن كان عابدًا شريفًا.

(م): وأن أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعرى إمام فى السنة مقدَّم.

(ش): أى ولا التفات لما نسبه إليه الكرامية والحشوية، فالقوم أعداء له وخصوم وهو إما مفتعل أو لم يفهموا عنه حقيقة مراده، وقد بين ذلك ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى فيما نسب للأشعرى، ولقد عجبت من الهروى فى كتابه ذم الكلام، حيث قدح فيه بكلام أعدائه، وقد أثنى عليه أئمة الإسلام. قال الإمام أبو بكر الإسماعيلى: أعاد الله هذا الدين بعدما ذهب، يعنى أكثره، بأحمد بن حنبل وأبى الحسن الأشعرى وأبى نعيم الاستراباذى.

وقال أبو إسحاق المروزى: سمعت المحاملى يقول فى أبى الحسن الأشعرى: لو أتى الله تعالى بتراب الأرض ذنوبًا رجوت أن يغفر الله له، لدفعه عن دينه، وقال ابن العربى: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فحجرهم فى أقماع السماسم، وقال القاضى أبو بكر: أفضل أحوالى أن أفهم كلام أبى الحسن، وقال السهيلى: سمعت أبا الحسن السدوى يقول: قام الأشعرى عشرين سنة يصلى الصبح بوضوء العتمة، وقال الحافظ البيهقى: أما بعد، فإن بعض أئمة الأشعرى رضى الله عنهم ذاكرنى بمتن الحديث وذكر إسناده عن شعبة عن سماك بن حرب عن عياض الأشعرى قال: لما نزلت: ﴿**فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه**﴾ [المائدة: ٥٤]، أومأ النبى ﷺ إلى أبى موسى رضى الله عنه فقال: «هم قوم هذا»[١]. قال البيهقى: وفى ذلك من الفضيلة الجليلة والمزية الشريفة لأبى الحسن فإنه من قوم أبى موسى وأولاده الذين أتوا العلم والفهم[٢].

=روى مرسلاً، وعن أبيه وغيره، وروى عنه ابن عيينة وابن المبارك وغيرهما. ثقة، كان عابدًا ناسكًا عالمًا. توفى سنة ٨٤هـ.

انظر: تهذيب التهذيب (٥/٣٠٢)، تقريب التهذيب (ص٣١٢).

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٢/٣١٣)، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) قلت: ولا يخفى عليك ما فى هذا من التعصب المذموم للمذاهب وللأئمة، والكلام فيه لا يجدى بأدنى فائدة بل هو مضيعة للوقت وللجهد وللمال أيضًا.

ومعلوم أن سلفنا الصالح والأئمة الذين يُتعصب لهم قد ذموا هذا ونهوا عنه، والكل ممن هو فى دائرة السلام يؤخذ منه ويرد عدا رسول الله ﷺ لأنه القدوة والأسوة مطلقًا، ومن رجع إلى مقالات الأئمة التى تواترت عنهم وجد ذلك، لذا فإنى أقلعت من بداية كلام الإمام الزركشى فى هذا الموضوع، أقلعت عن التعرض لجملة أو حديث أو آية استشهد بها على تفضيل=

ومما يدل على شرف أصله والإشارة على ما ظهر من علمه ما خرجه البخارى فى الصحيح عن عمران بن حصين قال: أتيت رسول الله ﷺ فأعقلت ناقتى بالباب ثم دخلت فأتاه نفر من بنى تميم، فقال: «اقبلوا البشرى» قالوا: بشرتنا فأعطنا، فجاء نفر من أهل اليمن، فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها إخوانكم من بنى تميم» قالوا: قبلنا يا رسول الله، أتيناك نتفقه فى الدين ونسألك عن أول هذا الأمر كيف كان؟ قال: «كان الله ولا شىء معه ولم يكن شىء غيره، وكان عرشه على الماء ثم كتب فى الذكر كل شىء ثم خلق السموات والأرض»، قال: ثم أتانى رجل فقال: أدرك ناقتك فقد ذهبت، فخرجت فوجدتها تنقطع دونها السراب وأيم الله، إنى لوددت أنى كنت تركتها.

قال البيهقى: فى سؤالهم دليل على أن الكلام فى علم الأصول وحدوث العالم ميراث لأولادهم عن أجدادهم، وقوله: «وكان الله ولم يكن شىء غيره»، يدل على أنه لم يكن شىء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما، وقوله: ﴿وكان عرشه على الماء﴾ يعنى ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء ثم كتب فى الذكر كل شىء. انتهى. وذكر عنه أن النبى ﷺ قال لأبى موسى الأشعرى وقد وضع يده الكريمة على كتفه: «قل لا حول ولا قوة إلا بالله» فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله، فقال رسول الله ﷺ: «قد أوتيت كنزًا من كنوز الجنة». قال أهل العلم: الكنز ما يبقى بعد صاحبه ففهم من هذا الحديث الإشارة إلى ما خرج من ظهر أبى موسى، وهو الإمام أبو الحسن يذب الفرق الضالة عن القدح فى هذه الكلمة؛ لأن القدرى يقول: تحولى عن المعصية إلى الطاعة، والجبرى يقول: قولكم: إلا بالله استثنيتم القوة بعد النفى، فيه إثبات قوة للعبد، وأنا لا أؤمن بذلك، فما آمن بالكلية على تحقيقها وعضدها بالبرهان إلا أبو الحسن، ومن قال بقوله: لا جبرى ولا قدرى.

=مذهب أو إمام، لا تعليقًا ولا غيره، فهذا مما لا يشغلنا خاصة فى زماننا، ورحم الله أئمتنا وعلمائنا وسلفنا، ورضى الله عنهم أجمعين.

وهذا التعصب ذريعة لعدم قبول الحق إلا من الطائفة التى هم منتسبون إليها. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة فى العلم أو الدين من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم، أو إلى رئيس معظم عندهم فى الدين غير النبى ﷺ، فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقها ولا رواية، عدا ما جاءت به طائفتهم، ثم إنهم لا يعلمون ما توجبه طائفتهم، مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقًا، رواية وفقهًا من غير تعيين شخص أو طائفة غير رسول الله ﷺ. انتهى.

قلت: والكلام فى هذه المسألة يحتاج إلى مصنف خاص. انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص٨).

وقد أفرد البيهقي فصلاً في رسالة العميد بالثناء على الأشعرى وبيان عقيدته وأنه اعتقاد أهل السنة من بين الطوائف وذكر غيره أنه إنما كان يقرر مذاهب السلف من أهل السنة. قال أبو الوليد الباجى: قد ناظر ابن عمر منكر القدر، واحتج عليهم بالحديث، وناظر ابن عباس الخوارج، وناظر عمر بن عبد العزيز وربيعة الرأى: غيلان القدرى فى القدر والشافعى حفص الفرد وسائر الأئمة، وألف فيه مالك قبل أن يخلق الأشعرى وإنما بين الأشعرى ومن بعده من أصحابهم منهاجهم ووسع أطناب الأصول التى أصلوها فنسب المذهب بذلك إليه كما نسب مذهب الفقه على رأى أهل المدينة إلى مالك، ورأى الكوفيين إلى أبى حنيفة لما كان هو الذى صحح من أقوالهم ما رضى به الناس، فمن الأكاذيب عليه ما حكاه ابن حزم فى الملل: أنه كان يرى النبوة عرضا من الأعراض لا يبقى زمانين، وأن النبى إذا مات زالت نبوته وانقطعت دعوته.

قال الأستاذ أبو القاسم القشيرى وإمام الحرمين وغيرهما من الأئمة، وهذا كذب على الرجل، ثم استدل الإمام على أن النبوة ليست بعرض وإنما هى حكم الله برسالته وإخباره عن سفارته، وذكر ابن حزم أن ابن فورك قتل على هذه المقالة، وأن أبا الوليد الباجى أخبره بذلك. قال الأستاذ أبو جعفر اللبلى: وهذه الحكاية لعمرى من الكذب البائر، وإيراد مثلها يدل على العقل الفاسد، ومعاذ الله أن يقول الباجى هذه المقالة، وابن فورك أجل قدرًا من هذا، ولم يمت مقتولا كما تخرص.

وقد ذكر ابن عساكر عن الشيخ أبى الحسن عبد الغفار بن إسماعيل أنه دعى إلى غزنة وحدث له بها مناظرات، وكان شديد الرد على الحنابلة، ولما عاد من غزنة سم فى الطريق ودفن فى الحيرة ثم نقل إلى نيسابور، ومشهده اليوم بها يزار ويستجاب الدعوة عنده. قال: وابن حزم كثيرا ما يتقول على الأشعرية وغيرهم ويحكى عنهم ما لا يقولونه، على ما ذكره الإمام أبو عبد الله بن طلحة أنه كان يأخذ العلم من الصحائف لا من الشيوخ، وقد قال عن الترمذى صاحب الجامع: إنه رجل مجهول، وقد صحف أحاديث وبنى عليها أحكامًا بينها الحافظ أبو بكر بن مفوز، ومن مصائب كتابه الملل والنحل قوله: إن الله قادر على أن يتخذ لنفسه ولدا، ويقول إن القدرة القديمة تتعلق بالمحال، فيجوز عنده اجتماع الضدين فى محل واحد وزمن واحد، وظن فى مقالته هذه إذا لم يقل بتعلق القدرة بالمستحيل لزم العجز، والذى يتعقله كل عاقل أن متعلق القدرة الجائز وعدم تعلقها بالمستحيل لا يؤدى إلى العجز؛ لأنه لا يتصور وقوعه كما أن القدرة لا تتعلق بالواجب لوجوده وثبوته.

(م): وإن طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقوم.

(ش): فإن طريقهم دائرة على التسليم والتفويض والتبرئ من النفس والتوحيد بالحق، قال بعض المطلعين: لم يكن لأحد من المبتدعة فى علوم التصوف والإشارات حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة، وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمى(١) من مشايخ الصوفية قريبًا من ألف، ولم يوجد فى جملتهم قط من نسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج وذلك من عناية الله بالقوم، وقد جمع الأستاذ أبو القاسم القشيرى فى الرسالة والكلاباذى فى كتاب التعرف بمذاهب أهل التصوف جملاً عظيمة من عقائدهم، وإنما خص المصنف الجنيد رضى الله عنه بالذكر؛ لأنه سيد الطائفة.

ويحكى أن أبا العباس بن سريج اجتاز بمجلسه فسمع كلامه فقيل له: ما تقول فى هذا؟ فقال: لا أدرى ما أقول، ولكن أرى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل، ثم صحبه ولازمه وكان إذا تكلم فى الأصول والفروع أذهل العقول، ويقول: هذا ببركة مجالسة أبى القاسم الجنيد، وقيل لعبد الله بن سعيد بن كلاب: إنك تتكلم على كلام كل أحد وهاهنا رجل يقال له: الجنيد، فانظر هل يعترض عليه أم لا؟ فحضر حلقته فسأله الجنيد عن التوحيد، فأجابه فتحير عبد الله وقال: أعد على ما قلت، فأعاد ولكن لا بتلك العبارة، فقال عبد الله: هذا شيء آخر لم أحفظه أعده على مرة أخرى، فأعاده بعبارة أخرى، فقال عبد الله: ليس يمكننى حفظ ما تقول، أمله على، فقال: إن كنت أجزته فأنا أمليه، فقام عبد الله وقال: نفضله، واعترف بعلو شأنه.

ومن كلام الجنيد: الطريق إلى الله عز وجل مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار رسول الله ﷺ. وقال: من لم يحفظ القرآن ويكتب الأحاديث لم يقتد به فى هذا الأمر؛ لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة(٢). وقال: إنى لتخطر لى النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة.

---

(١) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد الأزدى السلمى النيسابورى (أبو عبد الرحمن) صوفى محدث حافظ مفسر مؤرخ، صنف للصوفية تاريخهم وطبقاتهم وتفسيرهم (٣٢٥ - ٤١٢هـ). من مصنفاته: حقائق تفسير القرآن، طبقات الصوفية، آداب الصوفية.
انظر: طبقات السبكى (٣/٦٠ - ٦٢)، تاريخ بغداد (٢/٢٤٨)، والأعلام (٦/٩٩)، معجم المؤلفين (٩/٢٥٨).

(٢) قلت: وفى ذلك نظر، إذ أن كثير من الصحابة لم يحفظوا القرآن ولم يكتبوا الأحاديث، وكانوا مع ذلك أشد الخلق اقتداء برسول الله ﷺ، وذلك بالرجوع عند حدوث أى حادثة إلى الكتاب والسنة؛ لأن العلم مقيد بهما كما قال. انتهى.

(م): ومما لا يضر جهله وتنفع معرفته: الأصح أن وجود الشيء عينه، وقال كثير منا: غيره.

(ش): ترجم القاضي أبو يعلى فى المعتمد هذه المسألة فى الحدوث ودوامه ليس بقدر زائد على وجوده خلافًا لبعض الأشعرية فى قولهم: إنه أمر زائد على وجوده وأنه معلل بوجوده، وقد اختلفوا فى وجود كل شيء هل هو عين ماهيته أو زائد عليها؟ على مذاهب:

أحدها: أنه عينه مطلقًا يعنى فى الواجب والممكن، وهو قول الأشعرى وغيره من أئمة السنة إلا أنهم يتسعون فى عد الوجود من الصفات.

والثانى: أنه زائد على الماهية مطلقًا ونسب للمعتزلة واختاره فخر الدين ونسبه صاحب الصحائف للمحققين.

والثالث: أنه عين الماهية فى القديم وزائد عليها فى الحادث وهو رأى الفلاسفة، وإنما لم يحكه المصنف؛ لأن خلافهم غير معتبر، والصحيح الأول؛ لأنه لو كان زائدًا لكان موجودًا مشاركًا للموجودات فى الوجود مخالفًا لهذه الماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للوجود وجود ويتسلسل، وكان الشيخ تاج الدين التبريزى رحمه الله يستشكل تحقيق محل الخلاف؛ لأنه لا يخلو إما أن يراد بالوجود العرض العام، أو الوجود المختص بكل فرد، والثانى باطل لما تحقق عند الجمهور أن الوجود أمر واحد مشترك بين الماهيات، وامتناع أن يكون الوجود والشخص مشترك فيه، والأول باطل أيضًا لامتناع أن يكون العرض الخارج عن ماهية شيء هو نفس ذلك الشيء، أو يكون العرض العام للشيئين نفس أحدهما عرضا للآخر.

ومن فروع هذا الخلاف فى أن الوجودَ مفهوم واحد مشترك بين الموجودات أم لا، فالفلاسفة يقولون: إنه على سبيل التشكيك لاعتقادهم أن وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الموجودات والأشاعرة يقولون: على الاشتراك اللفظى، والمحققون على المعنوى وهو التواطؤ واعلم أن المرجح عندهم أن الوجود وصف مشترك بين الواجب والممكن، واتفق الكل على أن وجوده تعالى وتقدس علة لوجود الممكنات، والقول بالاشتراك مع العلية لا يعقل؛ لأن العلة لا تخلو من أن تكون بمطلق الوجود أو بوجود خاص، والأول باطل وإلا يلزم أن يكون الوجود مقدما على نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول وهو محال أيضًا.

والثانى باطل لأن الوجود الخاص هو مطلق الوجود مع القيد الموجب للتخصيص،

والوجود الخاص لازم التقدم لكونه علة، فيلزم أن يكون مطلق الوجود لازم التقدم لكونه جزءًا لما يجب تقديمه، وجزء المتقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء، فلو كان الوجود الخاص علة لزم تقدم الشيء على نفسه على ما قلنا وهو محال، فيلزم إما أن لا يكون الوجود علة أو لا يكون أمرًا مشتركًا فيه على تقدير كونه مشتركًا فيه وكلاهما محال.

(م): فعلى الأصح المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت وكذا على الآخر عند أكثرهم.

(ش): فرع المصنف على هذا الخلاف مسألة فلنشرحها ثم نبين وجه التفريع فنقول: المعدوم إن كان ممتنع الوجود لذاته كاجتماع الضدين وقلب الحقائق فلا خلاف أنه عدم محض ونفي صرف، ولا يطلق عليه الشيء لفظا وإن كان ممكن الوجود كسائر الممكنات المعدومة فهو محل الخلاف فذهب الأشاعرة إلى أنه ليس شيء فى نفسه دلالة حقيقية فى حال عدمه، كما فى المعدوم الممتنع الوجود، ولا حقيقة له وراء وجوده، بل وجوده ذاته وذاته وجوده، وإذا أوجده الله تعالى فهو موجد الذوات والصفات، وبه قال أبو الحسين البصرى، وذهب أكثر المعتزلة: إلى أنه حالة العدم شيء وذات وحقيقة حالة الوجود والعدم، حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، ويقولون: إن هذه الصفات كلها مستحيلة قبل الوجود، وإذا وجدت لم تزد فى صفاتها، بل هى فى حالة العدم كالوجود، وهذا يجر بهم إلى القول بقدم العالم.

والخلاف راجع إلى معنى الوجود، فعندنا لا فرق بين الوجود والثبوت، فلا يكون المعدوم شيئًا؛ لأن كل ما ليس بموجود لا يكون ثابتًا فهو معدوم، وعندهم الثابت أعم من الموجود والمعدوم، وفسروه بكون الماهية متقدرة فى كونها تلك الماهية مثلاً، وقالوا: المعنى بكون السواد المعدوم ثابتًا كونه حالة العدم سوادًا، وسلموا أن المعدوم الممتنع نفى محض، وسموه منفيًا، فقسموا الثابت إلى الموجود والمعدوم، وجعلوا الموجود مقابل المعدوم، والثابت فى مقابلة المنفى، واحتجوا بأن المعدوم معلوم، وكل معلوم ثابت.

وجوابه: إن أريد فى الخارج فلا نسلم، وفى العقل لا نزاع فيه، ولنا قوله تعالى: ﴿**خلقتك من قبل ولم تك شيئًا**﴾ [مريم: ٩]، فدل على أن الممكن قبل أن لا يوجد لا يسمى شيئًا، إذ لو كان يقع على المعدوم لصار معنى الكلام: ولم تكن معدومًا وهو محال، وعلى هذا فسيء مساو لقولنا موجود لا أعم منه وما وقع فى القرآن من إطلاق شيء على المعدوم كقوله: ﴿**إن زلزلة الساعة شيء عظيم**﴾ [الحج: ١]، وقوله تعالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه**﴾ [النحل: ٤٠]، ونحوه فباعتبار ما يؤول إليه، ولما تحقق الوجود نزل منزلة الموجود، لقوله تعالى: ﴿**أتى أمر الله**﴾ [النحل: ١]، وإنما قال: ولا

ذات؛ لأن بعض المعتزلة قال يسمى شيئًا وليس بذات، ورده ابن القشيرى فى المرشد بأن العقل لا يدل على الأسامى، وليس هنا نقل حقيقة من أهل اللغة، وإن أراد الخصم أنه يسمى شيئًا تجوزا عاد الخلاف إلى اللفظ.

إذا علمت هذا فوجه التفريع: أنا إن قلنا: وجود الشىء عينه فالمعدوم ليس بشىء؛ لأنه متى زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلا يكون المعدوم شيئًا ولا يمكن معه القول بأنه شىء فى الخارج وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو اجتماع الوجود والعدم، وإن قلنا: زائد على الماهية، فقيل: إنه شىء لانفكاك الماهيتين عن الوجود، وقال الأكثرون: ليس بشىء، وإن قلنا بالزائد لتلازمهما.

(م): وأن الاسم عين المسمى.

(ش): أى عين المسمى وذاته، والعبارة التى عبر بها عن المسمى مسميات هذا قول الأشعرى، ومن الحجة له إجماع المسلمين على أن الحالف باسم من أسماء الله تنعقد يمينه كالحالف بالله، ولو كان اسم الله غير الله لكان الحالف به حالفًا بغير الله فلا ينعقد يمينه، وبقوله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها**﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فهو سبحانه مدعو بها، باعتبار أن المدعو هو المسمى، وإنما يدعى باسمه، وجعل الاسم مدعوا باعتبار أن المقصود به المسمى، وقال تعالى: ﴿**اسمه يحيى**﴾ [مريم: ٧]، ثم نادى الاسم فقال: ﴿**يا يحيى**﴾ [مريم: ١٢]، وقال: ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها**﴾ [يوسف: ٤٠]، وأراد الأشخاص المعبودة؛ لأنهم كانوا يعبدون المسميات، وقال تعالى: ﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾ [الأعلى: ١]، ﴿**تبارك اسم ربك**﴾ [الرحمن: ٧٨]، وهو كثير، وعند المعتزلة أنه غيره، ومنهم من فصل بين الأسماء الوصفية فلا يقال هو المسمى ولا غيره، وبين الأسماء النفسية يقال هو لا غيره ونسب للأشاعرة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق فى قوله تعالى: ﴿**إنى أنا الله**﴾ [طه: ١٤] إن المسمى يقول أنا الله ذات الله، وقول الله لا يقال فيه هو الله ولا غيره. وقال ابن عطية فى تفسيره: مر بى أن مالكًا سئل عن الاسم أهو المسمى، فقال: ليس به ولا غيره، يريد دائما فى كل موضع، وفى المسألة مذهب آخر وهو الوقف حكاه الواحدى فى البسيط عن ثعلب قال: سئل أحمد بن يحيى عن الاسم أهو المسمى أم غيره؟ فقال: قال أبو عبيدة: الاسم هو المسمى. وقال سيبويه: الاسم غير المسمى، قيل له: فما قولك؟ قال: ليس لى فيه قول.

واعلم أنه كثر نقل الناس هذا الخلاف من غير بحث عن تحقيقه، والمراد منه حتى شنعوا على من قال: إنه عينه، أن يحترق فم من تلفظ بالنار إلى غير ذلك من الهذيان.

وذكر صاحب الصحائف: أن النزاع لفظى لأنهم إن أردوا بالاسم اللفظ الدال على شيء مجردا عن الأزمنة فلا شك أنه غيره، وإن أرادوا به غير ذلك فلا يصح أن يكون غير المسمى فلا نزاع فيه، وذكر الإمام فى نهاية العقول نحوه، وقال فى تفسيره: إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو أصوات، وبالمسمى تلك الذوات فى أنفسها فهو غير المسمى، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى أيضًا تلك الذات كان قولنا: الاسم هو المسمى، معناه أن ذات الشيء عين ذلك الشيء، وهذا وإن كان حقًا إلا أنه من الواضحات فثبت أن الخوض فى هذه المسألة على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث. انتهى.

وكذا قال ابن الحاجب فى شرح المفصل: لا خلاف أنه يطلق الاسم على المسمى وهو التسمية، وإنما الخلاف هل هو فى التسمية مجازًا وفى المسمى حقيقة أو العكس؟ والأول مذهب الأشعرى والثانى مذهب المعتزلة، وهذا خلاف لفظى لا يتعلق باعتقاد ولا بحقيقة، وفى القرآن ظواهر فى المذهبين قال تعالى: ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء**﴾ [يوسف: ٤٠]، ﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾ [الأعلى: ١]، وهذا على مذهب الأشعرى. وقال تعالى: ﴿**أنبئونى بأسماء هؤلاء**﴾ [البقرة: ٣١]، ﴿**اسمه المسيح عيسى ابن مريم**﴾ [آل عمران: ٤٥]، وهذا على مذهب المعتزلة. انتهى.

وليس كما قال، بل مطلع الخلاف فى هذه المسألة: أن المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن، وأسماء الله قالوا: إن الاسم غير المسمى تعريضًا بأن أسماء الله غيره، وكل ما سواه مخلوق، كما فعلوا فى الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها، بل أحكامها تعلقا بأن الصفة غير الموصوف، فلو كان له صفات لزم تعدد القديم، وموهوا على الضعفة بأن: الاسم من جنس الألفاظ والمسمى ليس بلفظ، وقالوا: الاسم اللفظ، فليس لله فى الأزل اسم ولا صفة، فلزمهم نفى الصفة الإلهية تعالى الله عن ذلك، ولما رأى أهل الحق ما فى هذه المقالة من الدسيسة أنكروها ونفروا منها، حتى قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعى يقول إذا رأيت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة، وعارضهم من قال الاسم هو المسمى، ولم يقصدوا به أن نفس اللفظ هو حقيقة الذات، فإن فساد ذلك معلوم بالبديهة، وإنما قصدوا به تمويههم، وأن الاسم حيث ذكر بوصف أو أخبر عنه، فإنما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر أصلاً.

واستشهدوا بقوله ﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾، وإنما سبح الرب سبحانه وتعالى، وقوله: ﴿**نبشرك بغلام اسمه يحيى**﴾ [مريم: ٧]، ثم قال: ﴿**يا يحيى**﴾ [مريم: ١٢] فنادى الاسم، وإنما المقصود المسمى، وبقوله: ﴿**هو الرحمن الرحيم**﴾ [الحشر: ٢٢]،

فأخبر عن هذه الصفات بهذه الألفاظ، وفرق من فصل بين النفسية والوصفية، فإن الأسماء والصفات تفيد الإشارة إلى الذات وإلى معانى قائمة بالذات، وتلك المعانى هى المقصودة بتلك الأسماء بخلاف ما يقصد به نفس الذت.

قال بعض المتأخرين: وفصل الخطاب فى هذه المسألة أن لفظ غير لا يطلق غالبا إلا على المباين المنفصل فإذا قيل: هذا غير هذا، أى مباين له، ويطلق أيضًا فيما سوى الهوية، وعلى الأول فبين الغيرية والهوية مرتبة، فمنع أهل السنة أن الاسم غير المسمى أو الصفة غير الموصوف، لما فيه من إيهام المعنى الأول الذى قد دعت به المعتزلة إلى مذهبها، وصدق قولهم لا هو هو ولا هو غيره إذ قد ظهر بين الهوية والغيرية مرتبة، فإذا نظر الناظر فى هذه المسألة تبادر ذهنه إلى الحال الأصلية، فحكم بالتغاير وغفل عن كون الاستعمال أفاد التلازم والاتحاد، فلا يقال زيد إلا ويراد به الذات، ولما رأى المحققون ما فى الغيرية من الدخل وفى الهوية من فتح الظاهر المفتقر للتأويل تأدبوا بأدب الله ورسوله، فقالوا: الاسم للمسمى، كقوله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى**﴾ وقوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما». انتهى. وذكر البيهقى فى الشعب عن الأستاذ أبى إسحاق أن أسماء الله على ثلاثة أقسام:

قسم منها للذات، وقسم لصفات الذات، وقسم لصفات الفعل، فالأول الاسم والمسمى واحد كإله وملك وقديم، ومعنى قولنا: هو المسمى أنه لا يثبت بالاسم زيادة صفة للمسمى، بل هو إثبات للمسمى، والثانى: الاسم صفة قائمة بالمسمى كالعالم والقادر، فلا يقال هو المسمى ولا غير المسمى؛ لأن الاسم هو العلم والقدرة، والثالث: صفات الفعل كالخالق والرازق فالاسم فيه غير المسمى لأن الخلق والرزق غيره، فأما التسمية إذا كانت من المخلوق فهى غير الاسم، والمسمى وإذا كانت التسمية من الله فإنها صفة قائمة بذاته، وهو كلامه، ولا يقال: إنها المسمى ولا غيره، وذهب بعض أصحابنا من أهل الحق فى جميع أسماء الله إلى أن الاسم والمسمى واحد.

قال: والاسم فى قولنا عالم وخالق لذات البارى التى لها صفات الذات من العلم والقدرة وصفات الفعل كالخلق والرزق، ولا نقول لهذه الصفات: إنها أسماء بل الاسم ذات هو الله الذى له هذه الصفات، قال البيهقى: وإلى هذا ذهب الحارث المحاسبى فيما حكاه ابن فورك. قال: ويصح ذلك عندى بما شهد له اللسان، ألا ترى لقوله تعالى: ﴿**بغلام اسمه يحيى**﴾ يخاطب اسمه فعلم أن اسمه هو، وكذلك قوله تعالى: ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها**﴾ [يوسف: ٤٠] وأراد المسميات، ولأنه لو كان المسمى أو غيره لكان القائل إذا قال عبدت الله، والله اسمه أن يكون عبد اسمه إما غيره، وإما

أن لا يقال إنه هو، وذلك محال. وقوله: «إن لله تسعة وتسعين اسما» معناه تسميات العباد لله لأنه فى نفس واحد، ومن أصحابنا من أجرى الأسماء مجرى الصفات. قال البيهقى: والمختار من هذه الأقاويل ما اختاره ابن فورك.

(م): وأن أسماء الله توقيفية.

(ش): فى هذه المسألة مذاهب:

أحدها: وهو قول الأشعرى أنه لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا بإذن من الكتاب والسنة أو الإجماع، وعليه حمل ابن فورك قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما، من أحصاها دخل الجنة». قال: معنى أحصاها على الاختصاص، ولم يخص معها غيرها، ولم يزد فيها ولم ينقص منها، ووقف حيث وقف تنبيها بذلك على أنه لا مدخل للقياس على أسمائه، وأنه لا يتعدى ما ورد به الشرع، ولهذا قال تعالى: **﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه﴾** [الأعراف: ١٨٠]، والملحد فيها هو الجائر بأحد الطريقين: إما بأن يزيد فيها ما لم يأذن فيه كقول المجسم: إنه كائن فى جهة، وإما بأن ينقص منها ما قد أذن فيه كقول الجهمى: لا يقال له شيء ولا موجود ولا سميع ولا بصير. انتهى.

وعلى هذا فاشترط بعضهم القطع، والصحيح كما قال ابن القشيرى فى المرشد والآمدى وغيرهما: الاكتفاء بالظواهر وأخبار الآحاد كما فى سائر الأحكام، وهو أن يكون ظاهرًا فى دلالته وفى صحته ليكون التجويز والمنع من الأحكام الشرعية فيكتفى به كسائر الأحكام العملية. قال ابن القشيرى: نعم لا يجوز إطلاق اسم ووصف فى حق الرب بالأقيسة الشرعية، وإن كانت من مقتضيات العمل، قال: ثم هل يكتفى فى كون الكلمة اسما من أسماء الله تعالى لوجودها فى كلام الشارع من غير تكرار ولا كثرة أو لابد منه؟ فيه رأيان.

الثانى: كل ما دل على ما يليق بجلاله صح بلا توقيف. وقال القاضى أبو بكر كل لفظ أوهم نقصًا ممتنع وكل ما صح من الألفاظ فإن ورد شرع بالمنع منه منعناه، وإن لم يرد إذن ولا منع توقفنا، وغيره جزم بأنه إذا دل على صفة كمال جاز الإطلاق، وهم لا يحملون الألف واللام فى قوله: **﴿ولله الأسماء الحسنى﴾** على الجنس بل للعهد.

والثالث: واختاره الغزالى أنه لا يجوز فى الاسم إلا بالتوفيق والصفات لا تتوقف، ففرق بين الاسم والصفة؛ لأن وضع الاسم فى حق الواحد منا غير لائق ففى حق الله أولى، وأما الصفات والألفاظ مختلفة فهو جائز فى حقنا من غير منع، وكذا فى حق

البارى. وقال بعض المحققين: لو تركنا ومقتضيات العقول لم نسم البارى سبحانه وتعالى باسم، ولا وصفناه بوصف، فإن عباراتنا واقعة على معان قاصرة، وأنى لهذا النقصان أن يعبر عن ذلك الجلال أو الكمال وقد ضل فى هذه الملة طائفتان:

طائفة: حكموا مبادئ العقول ولم يعولوا على الشرع المعقول فقال: لا نسمى الله باسم ولا نصفه بصفة، وهم الفلاسفة فعطلوا.

وطائفة: أطلقوا عليه كل اسم ونسبوا إليه كل فعل، والحق الطريقة الوسطى فنصفه بما وصف به نفسه، ولهذا قال إمام الحرمين: ورأيى المخالف والموافق لا سبيل إلى إطلاق لفظ حقيقة فى أسماء البارى وصفاته، وإنما ذلك كله مجاز، فإن المعانى الإلهية تقصر عنها الأسماء الحادثة، فكل لفظ يعبر به عن موجود محدث لا يجوز إطلاقه على القديم الذى يعبر به عن المحدث، فالعقل لا حكم له إلا فى المعانى لا العبارات، ولا يجرى ذلك إلا فيما طريقه النفى إذ لا يحصره ضبط، وربما ضبط بأن يقول: أنفى عنه ما يؤدى إلى حدوثه أو حدوث معنى فيه أو التشبيه بخلقه، أو تكذيبه فى خبره أو تجويزه فى فعله، فكل ذلك لا يتوقف على السمع، وكذلك كل صفة تعلم بالعقل ككونه حيا عالما وغيرها من الصفات الذاتية، أو لم يخل العقل عن توقف روحى، وإذا كان آدم صلى الله عليه وسلم، قد نبئ بالأسماء فالعقول قاصرة لا تستقل بذواتها فى إدراك صانعها على التفصيل حتى يمدها الله بنوره على ألسنة الرسل.

(م): وأن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، خوفًا من سوء الخاتمة والعياذ بالله لا شكا فى الحال

(ش): فى الاستثناء فى الإيمان مذاهب:

أحدها: عدم الجواز وهو رأى أبى حنيفة وجماعة لأنه شك، والشك فى الإيمان كفر.

والثانى: الوجوب نظرًا إلى الموافاة وهى مجهولة.

والثالث: الجواز وهو قول أكثر السلف، وحكى عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما، وعليه الشافعية والمالكية والحنابلة والأشعرى وأصحاب الحديث كسفيان الثورى وأحمد واحتج له بقوله ﷺ لأصحابه: «إنى لأرجو أن أكون أتقاكم لله»[١]. وقال فى الميت: «وعليه يبعث إن شاء الله»[٢].

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٧٨١/٢) خ (١١١٠)، وأحمد فى المسند (٦٧/٦)، وأبو داود فى سننه (٧٨٢/٢) ح (٢٣٨٩).

(٢) أخرجه أحمد فى المسند (١٤٠/٦)، وابن ماجه فى سننه (١٤٢٦/٢) ح (٤٢٦٨).

وفى المسألة: مذهب آخر: وهو التفصيل بين الإيمان والإسلام يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، ولا يقول أنا مسلم ويستثنى، حكاه محمد بن نصر المروزى فى كتاب تعظيم قدر الصلاة، عن أحمد بن حنبل وهو غريب، وعجب من أبى حنيفة فى إنكارها فإنها صحت عن ابن مسعود وهو شيخ شيخه، وقال بها الماتريدى من الحنفية، والكل متفقون على أن ذلك ليس معنى الشك والتردد فى الماضى ولا فيما هو راجع إلى الآن، ولا فى المستقبل بالنسبة إلى العقد والتصميم وذكروا له محامل.

أحدها: تزكية النفس والإيمان على صفات المدح، والاستثناء مضعف لها.

الثانى: التبرك بذكر الله تعالى وإن لم يكن مشكوكًا فيه، كقوله تعالى: ﴿**لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله**﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله ﷺ: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»(١).

الثالث: أن المشيئة راجعة إلى كمال الإيمان فإنه يكون قد أخل ببعضه فيستثنى لذلك.

الرابع: أنها راجعة إلى ما يقع من الأعمال إذا جعلنا الأعمال من الإيمان، وهو قريب مما قبله، فالإيمان مجزوم به، والترديد فى الأعمال، وتوقف والد المصنف فى هذا فقال: ولك أن تقول دخول الأعمال عندهم فى كماله لا فى أصله وليس من شرط اسم الفاعل كماله إلا أن يقال حشو إكمال إيهام الإيمان أو أن اسم الفاعل يقتضى زيادة ثبوت ودوام على أصل الفعل.

الخامس: أنها ترجع إلى حسن الخاتمة والموافاة؛ لأنها الأصل الذى عليه التعويل كما أن الصائم لا يصح عليه الحكم بالصوم إلا إلى آخر النهار، فلو طرأ المفطر فى أثنائه لم يكن صائمًا، وهو معنى ما روى عن ابن مسعود لما قيل له: إن فلانًا يقول: أنا مؤمن ولا يستثنى، فقال: قولوا له: أهو فى الجنة؟ فقال: الله أعلم، فقال: هلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية(٢). وكان أخو المصنف الشيخ بهاء الدين رحمهما الله يقول: إن حقيقة أنا مؤمن، هو جواب الشرط أو دليل الجواب، وكل منهما لابد أن يكون مستقبلاً، فمعناه أنا مؤمن فى المستقبل إن شاء الله، وحينئذ فلا حاجة إلى تأويل ذلك بل تعليقه واضح مأمور به بقوله تعالى: ﴿**ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله**﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤]، وهذا قد يعكر عليه أنه مأمور به فى المستقبل بالعقد والتصميم والتعليق ينافيه، ويحصل من هذا كله أن النزاع فى هذه المسألة لفظى لاتفاقهم على أن

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه (٢١٨/١) ح (٢٤٩)، وأبو داود فى سننه (٥٥٨/٣) ح (٣٢٣٧)، وابن ماجه فى سننه (١٤٣٩/٢) ح (٤٣٠٦).

(٢) انظر: إتحاف السادة المتقين (٢٨١/٢).

أمر الخاتمة مجهول وأن الاعتقاد الحاضر يضره أدنى تردد، وأن الانتفاع به مشروط بالموافاة عليه، فلم يبق إلا أنه هل يسمى إيمانًا وذلك أمر لفظى.

وجعل أبو الليث السمرقندى[1] فى كتاب البستان المنع منه أمرًا صناعيًا، وهو أن الاستثناء يستعمل للاستقبال ولا يستعمل للماضى ولا للحال، فلا يصح أن يقال: هذا ثواب إن شاء الله تعالى، فلا يصلح: أنا مؤمن إن شاء الله، وعزى جماعة هذا إلى غيره من الطاعات فكانوا يقولون: صليت إن شاء الله بمعنى القبول، بل صاروا يستثنون فى كل شيء.

واعلم أن المصنف اقتصر من المحامل على الخامس، وقد يعكر عليه قول الحليمى: إن المؤمن لا ينبغى أن يمتنع من تسمية نفسه مؤمنًا فى الحال لما يخشاه من سوء العاقبة نعوذ بالله منه؛ لأن ذلك لا يقلب الموجود من الإيمان معدومًا، وإنما يحبط أجره فالردة الطارئة، والعياذ بالله، لا ترفع الإيمان السابق، بل تقطعه من حين وجودها وتحبط أجر ما مضي لا عينه، يعنى بدليل أنه لو عاد إلى الإسلام لا يلزمه قضاء ما فعله قبل الردة، وإنما حسن الاستثناء إذا قال: أنا مؤمن وأعيش مؤمنًا وأموت مؤمنًا، وعليه يحمل قول ابن مسعود: قل: إنىْ فى الجنة، فإنه الذى يعلم كونه فى الجنة لا من كان مؤمنًا ساعة أو يومًا أو سنة فى عمره.

فائدة: عن سفيان الثورى لا يجوز لأحد أن يقول: أنا مؤمن فى علم الله؛ لأن علم الله لا يتغير وقد يتبدل حال الإنسان فيصبح مؤمنًا ويمسى كافرًا، وبالعكس. قال المحب الطبرى: وفى إطلاق هذا نظر، فإن من قال: أنا فى علم الله الآن مؤمن وهو علم من نفسه الإيمان، فهو محق وعلم الله متعلق بالمعلوم على ما هو به فى كل وقت بحسبه ولا يتغير ولا يتبدل، ولا يقال: علمه فى الوقت الثانى بعدم إيمانه فيه محدث؛ لأن علمه الثانى غير الأول، لأنا نقول: علمه قديم بالمكان فى الوقتين على اختلاف صفته وإنما تعلقه بالمعلوم فيها محدث، فالتعليق قديم والمتعلق حادثان، ومثله قوله تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث**﴾ [الأنبياء: ٢]، أى تنزيله محدث والذكر قديم ولا يجوز أن يقطع فى حق أحد بجنة إلا فى حق الأنبياء ومن شهد له الرسول بها؛ لأن خبره حق.

(م): وأن ملاذ الكافر استدراج.

---

(١) هو: نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندى أبو الليث، إمام الهدى، فقيه مفسر محدث حافظ صوفى من أئمة الحنفية، توفى سنة ٣٧٣هـ. من مصنفاته: تفسير القرآن، بستان العارفين فى الآداب الشرعية، خزانة الفقه على مذهب أبى حنيفة وغيرها.
انظر: تذكرة الحفاظ (١٦٩/٣)، والأعلام (٢٧/٧)، معجم المؤلفين (٩١/١٣).

(ش): هل لله تعالى على الكافر نعمة؟ اختلف فيه على مذاهب:

أحدها: نعم، لقوله حكاية عن قوم هود: ﴿**فاذكروا آلاء الله**﴾ [الأعراف: ٦٤، ٦٩]، ﴿**يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها**﴾ [النحل: ٨٣].

والثانى: لا وإنما أعطوه من متاع الدنيا استدراجًا لا نعمة، فهو كالعسل المسموم ونسب للأشعرى.

والثالث: إثبات الدنيوية دون الدينية. قال القاضى أبو يعلى فى المعتمد: إنه ظاهر كلام أصحابهم. وقال الآمدى فى الأبكار: لا نعلم خلافًا بين أصحابنا أن الله تعالى ليس له على من علم إصراره على الكفر نعمة دينية، وأما النعمة الدنيوية فاختلفوا فيها وللأشعرى قولان، وميل القاضى أبو بكر إلى الإثبات، وأجمعت المعتزلة على أن لله على الكافر النعمة الدينية والدنيوية، ثم أشار إلى أن الخلاف لفظى، فإن من نفى النعم مطلقًا لا ينكر الملاذ فى الدنيا وتحقيق أسباب الهداية، غير أنه لا يسميها نعمًا لما يعقبها من الهلاك، ومن أثبت كونها نعمًا لا ينازع فى تعقيب الهلاك لها، غير أنه سماها نعمًا للصورة.

قلت: وهو كما قال، ويرجع إلى تفسير النعمة بماذا هل هى بجرد الملاذ والتنعيم؟ فعلى الكافر نعم عظيمة، أو التنعم مع سلامة العاقبة فيه فلا نعم عليهم، بل هى نقمة، والأول أقوى فى النظر؛ لأن الله تعالى سماها نعمة وآلاء بقوله: ﴿**وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها**﴾ [إبراهيم: ٣٤، النحل: ١٨]، ثم قال: ﴿**إن الإنسان لظلوم كفار**﴾، دل على أن نعمه على القبيلين، وإن كان إحداهما فى الحقيقة استدراج كما قال تعالى: ﴿**أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات بل لا يشعرون**﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦]، ﴿**فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم**﴾ [التوبة: ٥٥].

والاستدراج ضرب من ضروب القدر، بل بحر من بحاره غرق فيها الخلق إلا من تداركه الله فأنقذه منه أو حفظه ابتداء عنه، ولقد أحسن أبو العباس السيارى فيما حكاه القشيرى فى الرسالة: قال عطاؤه على نوعين: كرامة واستدراج، فما أبقاه عليك فهو كرامة، وما زاله عنك فهو استدراج، فقل: أنا مؤمن إن شاء الله، ومنه يظهر مناسبة ذكر المصنف هذه المسألة عقب ما قبلها.

(م): وأن المشار إليه بأنا الهيكل المخصوص.

(ش): فى حقيقة النفس الإنسانية، والمراد به ما يشير إليه كل أحد بقوله: أنا، اختلفوا فيه فذهب كثير من المتكلمين إلى أنه الهيكل المخصوص. وقال صاحب المطالب: إنه

قول جمهور الخلق والمختار عند أكثر المتكلمين؛ لأن كل عاقل إذا قيل له: ما الإنسان وما حقيقته فإنه يشير إلى هذه البنية المخصوصة، ولأن الخطاب متوجه إليها، والثواب والعقاب والمدح والذم متوجهان إليها، ولو أن أحدًا قال: إنما المأمور والمنهى غيرهما لأنكره العقل، وضعفه صاحب الصحائف بأن الإنسان باق من أول عمره إلى آخره، والهيكل دائمًا فى التبدل والتحلل خارجًا داخلاً.

وقال صاحب التحرير: إذا تأملت حق التأمل وجدت إشارتك إلى ذاتك بقولك: أنا مفهوم غير مفهوم قولك: هو، وأنت عند قولك أنا تشير إلى ذاتك فإذا أشرت إلى كل واحد من أعضائك وأجزاء بدنك فإنما تقول هو هذه الأشياء منفصلة خارجة عما هو أنا، فليست أنا ولا جزء أنا، إذ ليس أنا عبارة عن مجموع الهويات لجواز أن تكون حقيقة الأجزاء غير حقيقة الجملة، فإذن إشارتك بأنا تقتضى أن تكون شيئًا غير جسدك وغير كل واحد من أجزائه وتوابعه وذلك الغير يسمى نفسًا(١).

وقال أبو المظفر الإسفراييني فى كتاب التوجيه: اعلم أن الإنسان هو هذه الجملة المصورة والأعضاء المركبة أعلى الهيئة المخصوصة، والاسم راجع إلى هذه الجملة يطلق عليها سواء فيه القليل والكثير والذكر والأنثى، فإن كان ناقصًا بعضو أو أكثر انطلقت عليه التسمية كتعريف الجنس مع التقييد بما يدل على النقص، والتكليف يتوجه إلى الجملة، لا يدخل فيه العقل والروح والحياة، وكذلك الثواب والعقاب يرجع إلى هذه الجملة لا إلى شىء مما قام به من الأعراض كالعلم والعقل والحياة ولو قطعت يد الكافر ثم أسلم ومات على إيمانه وصل إليه يده وأثاب الجملة على طاعته، وكذا فى الردة.

وقال غيره: اختلف الناس فى الإنسان هل هو اسم لمجموع النفس والبدن كما أن الكلام اسم لمجموع اللفظ والمعنى، أو لمخصوص اللفظية المودعة فيه وهى الروح أو النفس؟ على قولين، والثانى حكاه الأشعرىَ فى المقالات عن بعض المعتزلة، والمشهور فى عرف القرآن واللغة الأول، قال تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾ [المؤمنون: ١٢]، والمخلوق من الطين إنما هو البدن.

(١) قلت: ومثل هذا القول قاله الفلاسفة أصحاب مبدأ النقيض الذين ظهروا فى أعقاب عصر ما يسمى بالتنوير، وفلاسفة هذا المبدأ هم: هيجل، وفويرباخ ونيشته، وكان نيشته يرى أن الإنسان إذا تصور نفسه نشأ عن هذا التصور الآتى... إنى إذا تصورت أنى (أنا) وتصورت (أنا) نشأ عنه أن (أنا) هو (أنا) ونشأ عنه أيضًا ما ليس (أنا) غير (أنا) فهنا (أنا) وهنا أيضًا (ليس أنا)، ولكن وجود (ليس أنا) متطرف الوجود الحقيقى لـ (أنا) واذن (أنا) باعتبار أنه ينطوى فى ذاته وجود (ليس أنا) هو جامع للشىء ومقابله. انتهى.
انظر: الإسلام وعالمنا المعاصر للدكتور صابر طعيمة (ص٥٦).

وقال الآمدى فى الأبكار: اختلفوا فى معنى النفس الإنسانية هل هى عرض أو جوهر، والقائلون بالأول اختلفوا فمنهم من قال لأنها عرض خاص من الأعراض ولم يعينه، وهو مذهب جمع من المتكلمين ونصره إليكا الهراسى، ومن قدماء الفلاسفة من قال: إنها المزاج الخاص بأبدان نوع الإنسان، ولهذا يقولون: باختلاف ذلك المزاج، وقيل: من جملة القوى الفعالة فى الأجسام، وقيل: هى صفة الحياة، ومنهم من قال: عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط، والقائلون بأنها جوهر اختلفوا، فقيل: مركب فيكون جسمًا، وقيل: بسيط لا تركيب فيه، والقائلون بالجسم اختلفوا، فقيل: إنها جسم فى داخل هذه الجثة، ثم اختلفوا، فقيل: مركب من العناصر، وقيل: إنها الدم؛ لأنها أشرف أخلاط البدن.

وقال الأطباء: النفس هى الروح، وهو جسم لطيف بخارى ناشئ عن بجويف الأيسر من القلب فيثب فى جميع القلب وهو منبع الحياة والنفس والبصر. ومال القاضى أبو بكر إليه، والقائلون بالجوهر البسيط اختلفوا، فقيل: جوهر معقول غير متحيز مجرد عن المادة دون علائقها، وهو مذهب فحول الفلاسفة، وقيل: جوهر فرد متحيز واختاره الغزالى.

قلت: الذى حكاه الإمام فى المطالب العالية عن الغزالى أن الإنسان عبارة عن جوهر مجرد ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز. وقال: إنه قول أكثر المحققين من الصوفية، وحكاه فى موضع آخر عن الحليمى والراغب واختاره البيضاوى فى القواطع. وقال ابن القشيرى: قال الأستاذ أبو إسحاق: الروح عرض وهى الحياة، وظاهر كلام الأشعرى أنه جسم لطيف وهو الأظهر عند الأئمة، وجاءت به الأحاديث وفى الصحيح: «أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر». وقد سبق عند قوله: يجب الإمساك عنها أقوال أخر، وأعجب من المصنف فى شيئين:

أحدهما: اقتصاره على إيراد قول الهيكل مع أن بعضهم قال: إنه مسمى على إنكار النفوس بعد المفارقة، وهو قول ضعيف سبق من المصنف الجزم بخلافه، وقد سئل المصنف عن الجمع بين المسلمين(١) فقال: لا ارتباط بينهما حتى يسأل عن الجمع بينهما، وفيه نظر فإن القائل: بأن النفس المشار إليه إنما هو الهيكل إذا كان حيًا وبزوال الحياة يزول التركيب كما سبق عن الآمدى فى حكاية هذا المذهب، وكذا حكاه غيره.

والثانى: أنه سبق منه اختيار الإمساك عن الكلام وفى الروح فكيف تكلم عليها هنا؟ وانفصل المصنف عن هذا بأنهما مسألتان:

---

(١) قوله: المسلمين، كذا بالأصل وهو خطأ واضح، ولعل الصواب: المسألتين، وهما: النفس والبدن، والله أعلم.

إحداهما: في حقيقة الروح هل هي عرض أو جوهر أو غير ذلك؟ من الأقوال وهو موضع ما سكت عنه.

والثانية: أن المشار إليه بأنا هل هو هذه الجثة أو الروح؟ فمن قال الروح الجثة فلا إشكال عنده، وأما من لم يقل بأنها الجثة بل المشار إليه بأنا الجسد إذا كانت النفس قائمة بها لتخرج جثة الميت، ولا يخفى ما فيه من التعسف مع خروجه عن طريقة الناس فى حكاية هذا المذهب، وقد أورد الإمام فى المطالب سؤالاً هو أن أعرف المعارف العلم المشار إليه بقوله: أنا، وهو نفسه المعينه وذواته المخصوصة، فكيف وقع فيه هذا الخلاف الكبير؟.

قال: وقد رأيت فى الرسالة المسماة بالتفاحة الجارية من أرسطاطاليس عند موته فقيل له: كيف يعقل أن يسأل الإنسان غيره عن حال نفسه، فأجاب الحكيم بأنه مثل سؤال المريض الطبيب عن دائه والأعمى عن لونه ثم أجاب الإمام: بأن العلم بوجود النفس من حيث إنها شيء غير العلم بأنها ما هى على التفصيل والأول غنى عن التعريف بخلاف الثانى.

(م): وأن الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزأ ثابت.

(ش): ذهب أهل الحق إلى أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل ولا بالوهم، وتسمى تلك الأجزاء جواهر مفرده، والجسم مؤلف من تلك الجواهر، ولا يقبل الانقسام إلى غير نهاية لا تقطعًا لصغره ولا كسرًا لصلابته، ولا وهمًا للعجز عن تميز طرف منه، ولا فرضًا لاستلزام خلاف المقدور وخالف ذلك معظم الفلاسفة والنظام والكندى من المعتزلة، وقالوا: الجوهر المتحيز وإن انتهى إلى حد لا يقبل القمة بالفعل، فلابد أن يكون قابلاً لها فى الوهم والتعقل، وهو مذهب فاسَد؛ لأنه يؤدى إلى وجود اتصالات لا نهاية لها ويؤدى إلى أن يكون أجزاء الخردلة مساوية لأجزاء الجبل؛ لأن كل واحد منهما لا يتناهى، ويؤدى إلى أن ما نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وذلك محال.

وقولهم: إن المدرك له الوهم لا يعقل، فإن الوهم لا يدرك الأشياء التى لا تدرك بالحواس على ما هى عليه، والجوهر يدرك بدليل العقل دون الحس لأنه بلغ من صغره إلى أن فات الحس، فلهذا لا يحكم عليه الوهم إلا بحكم ما شاهده من المحسوسات، وذلك كحكمه على الواحد الحق الذى لا جهة له بعض فى قضية العقل بأنه لابد أن يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع إلى ما سوى ذلك من سائر عوارض الأجسام التى ألفها وأنس بها فيحكم على ما لم يشاهده بحكم ما شاهده فيها، والتخلص من

غلط الوهم عزيز يختص به الآحاد، فهذا وجه الغلط فى هذه المسألة وهو أن الوهم يحكم على الجوهر الفرد بحكم الجسم فى قبول القسمة، ويفضى بأنه قابل للانقسام إلى غير نهاية، والعقل يحكم بإحالته لقيام الدليل على ذلك.

وقال المقترح: اختلف العقلاء فى إثبات موجود فى نفسه متميز لا يقبل القسمة فالذى ذهب إليه أكثر المسلمين من أهل السنة والاعتزال إلى إثباته، وذهب النظام إلى أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها، وذهب الفلاسفة إلى أن الجسم لا أجزاء فيه بالعقل وإنما الأجزاء فيه بالقوة، بمعنى أنه يستعد لأن ينقسم لا أن فيه تجزئة فى الحال، وفى المسألة مذهب آخر وهو الوقف. قال فخر الدين الرازى وهو قضية كلام إمام الحرمين. قال المقترح: وهو المختار، فإن الوجود المعروف لم يفهم حقيقته فيحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمنا متوقفا عليه، فتعذر العلم به بخلاف ما يقول فى الصانع فإنه وإن لم تعلم حقيقته إلا أن ما علمناه متوقفًا وجوده عليه يستند العلم بوجوده إليه.

فإن قيل: وأى فائدة فى إثبات الفرد وما القصد بهذه المسألة؟.

فالجواب: أنه من مقدمات حدوث العالم فإن الجسم إذا ثبت أنه مركب من أجزاء مفردة استحال خلوه عن الألوان التى هى عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهى معان حادثة فيرتب عليه أن ما لا يخلو عن الألوان الحادثة لا يسبقها، وما لا يسبق الحادث فهو حادث أو يؤدى إلى ما لا أول له من الحوادث وهو محال، وهى طريقة أئمتنا فى إثبات حدوث العالم إذا بسطت وحققت والقصد بهذه المسألة حصر العالم فى الجواهر والأعراض.

وزعمت الفلاسفة: أن الموجودات الممكنة لا تنحصر فى الأجرام والقائم بها، لكن الجوهر عندهم عبارة عن موجود لا فى موضوع، والموضوع هو المتقدم بنفسه ولا يتقدم بما حل فيه، وقال الإمام فى المطالب: وأما الثالث من أقسام الموجودات وهو الموجود الذى لا يكون متحيزًا ولا حالاً فى المتحيز فقد ثبت بالدلائل النقلية أن الله تعالى كذلك، وهل حصل فى الممكنات موجود هذا شأنه أم لا؟ فالحكماء أثبتوه والمتكلمون أنكروه وليس مع المتكلمين ما يدل على فساد هذا القسم ودليلهم، على حدوث العالم إنما يتناول المتحيزات والأعراض القائمة بها ولا يتناول هذا الثالث.

فعلى هذا دعواهم أن كل ما سوى[1] الله تعالى محدث إنما يتم بإبطال هذا الثالث، أو

(١) قول: كل ما سوى الله، معناه كل ما غير الله؛ لأن بعض المشركين الخبثاء من الحلولية يعنون بها: كل مساوى له. انتهى.

بذكر دليل يدل على حدوث هذا الثالث بتقدير ثبوته وإن لم يذكروا شيئًا في هذين المقامين فيبقى كلامهم ناقصًا. وقال في موضع آخر: القائلون بإثبات الجسم الذى لا يتجزأ يتفرع عليه فروع:

الأول: اختلفوا في أنه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على الجزأين فأباه الجبائى والأشعرى وجوزه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار.

الثاني: أن الجوهر الفرد هل له شكل أم لا؟ فأباه الأشعرى. وأما أكثر المعتزلة فأثبتوا له شكلاً، ثم اختلفوا فقيل: إنه أشبه بالمثلث والأكثرون أنه أشبه بالمربع، والحق أنهم شَبهوه بالمكعب؛ لأنهم أثبتوا له جوانب ستة، وزعموا أنه يمكن أن يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وهذا يوجب أن يكون شكله المكعب.

الثالث: أن الجوهر الواحد له حظ من الطول والعرض؟ فأنكره الكل إلا أبو الحسين الصالحى من قدماء المعتزلة فإنه زعم أنه لابد من أن يحصل له قدر من الطول والعرض والعمق.

الرابع: أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة وسائر الأعراض المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والإرادة فالأشعرى وجماعة من المعتزلة قالوا به، والمتأخرون من المعتزلة أنكروه وهذه هى المسألة المشهورة في علم الكلام بأن البنية هل هى شرط للحياة وللأعراض المشروطة بالحياة أم لا؟.

الخامس: أن الخط المؤلف من الأجزاء التى لا تتجزأ، هل يمكن جعله دائرة أم لا؟ أما الأشعرى فقد أنكره فى كتاب النوادر، وجوزه إمام الحرمين فى الشامل.

السادس: كل من أثبت الجوهر الفرد زعم أن حجر الرحى يتفكك عند الاستداره ثم ذكر الإمام أنه صنف رسالة مفردة فى مسألة الجوهر الفرد.

فائدة: قال بعضهم: جرت العادة بأن الجوهر الفرد لا نراه، ولا نرى لونه إلا مع انضمامه إلى غيره ولا ينضبط أقل عدد المرئى فيها حتى لو نقص من ذلك العدد شيء لم ير ولكن يجوز رؤية الجوهر الفرد من غير ائتلاف إذا انخرقت العادة.

(م): وإنه لا حال أى لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى وإمام الحرمين.

(ش): الجمهور على أنه لا واسطة بين الموجود والعدوم وأثبت المعتزلة واسطة وسموها بالحال، وقسموا الغائب إلى الموجود والمعدوم، والحال عرفوها بأنها: صفة لموجود لا يوصف بوجود و لاعدم، ووافقهم القاضى أبو بكر وإمام الحرمين فى أحد

قوليهما، وقالا كل صفة قامت بالذات فإنها توجب لها حلاً، سواء إن كانت مشروطة بالحياة أو لا، فالمكانية معللة بالكون، وكذلك الأسودية والعالمية، وقد حكى الآمدى عن القاضى القولين.

وأما إمام الحرمين فرجع عن ذلك فقال فى كتابه المسمى بالمدارك: أخبر بأن الشامل المسمى على أساليب الكلام فى القطع بإثبات الأحوال ونحن لا نقطع بنفيها، فإطلاق المصنف النقل عنهما ليس بجيد، وذهب الأستاذ أبو إسحاق وابن دهان متكلم الأندلس إلى نفى المعنوية منها والوقف فى النسبية، وجمع بعض الأئمة بين قولى النافى والمثبت بأنها ليست موجودة فى الأعيان، ولا معدومة فى الأذهان، أى لابد من تعلق العلم بها، وهي عند مثبتها تنقسم إلى نسبية ومعنوية، والذى يظهر من كلام الأستاذ أن قوله بالنفى يختص بالمعنوية دون صفات النفس الموجودات؛ لأن أكثر دلائله مبنى عليها، وسماها وجوها واعتبارات، ولا مشاحة فى التسمية، ومثلها إمام الحرمين فى الإرشاد بكون الوجود عرضًا لونًا سوادًا، وهذا بين إثباتها؛ لأن معقولية كون هذا الوجود عرضًا ليست معقولية كونه لونًا، وإلا لكان كل عرض لونًا، وليس كذلك.

ومنهم من قال: ليست معقولية ولا مجهولية، ومنهم من قال: ليست بمطلوبة فقط. قال الأستاذ: وجرى هذا الفصل مع مقدم لهم يعنى يقولوا إنها لا تعلم، فقلت: إذ لم تكن الأحوال معلومة فقد تخصص ما أوجب العالم بما أوجب القادر، وما أوجب القادر بما أوجب العاجز، وغير ذلك يداخل المختلفات والمتضادات، وهذا من كلامه يدل على إثبات الأحوال النفسية منها.

وقال القاضى أبو يعلى فى المعتمد: الأحوال ليست بأشياء موجودة بل هى حكم الأشياء. قال: ويصح العلم أو يتعلق بالأحوال مفردة وبالذوات مفردة، ويصح أن يجعل الأحوال من عرف الذوات خلافا لابن الجبائى فى قوله: إن الأحوال ليست بمعلومة ولا مجهولة بل تعلم الذوات عليها، ولنا أن الواحد منا يعلم ذات الشىء أولا ولا يعلم مع ذلك ما هى عليه من الأحوال التى تختص بها إلا بنظر آخر. انتهى.

والقصد بهذه المسألة أن أصحابنا لما تكلموا مع المعتزلة فى صفات الله تعالى، احتجوا عليهم فى إثباتها باعتبار الغائب بالمشاهد، وقدروا ذلك بطريق منها إثبات الأحوال، ولا شك أن الأعراض القائمة بالذات توجب لمحالها أحوالا بأن العلم يقتضى لجملة البدن حالا، وهو العالمية، والقدرة حالا وهى القدرية، وكذا باقى الصفات، ومعنى قولهم إن الأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم أنها غير موجودة فى الأعيان، ولولا معدومة فى الأذهان، واحتج مثبتها بالأدلة القائمة على ثبوت الأعراض عند نفاة الأحوال، والعجب

منهم كيف صرحوا بأنها غير موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، ثم استدلوا عليها، وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود شيء أو عدمه، فما لا وجود له ولا عدم كيف يستدل عليه؟ إذ لا يمكن تعلق العلم به.

واحتج فخر الدين على نفيها بأن تلك الواسطة إن كان لها ثبوت بوجه ما، كانت موجودة وإن لم تكن فمعدومة وأشار فى الطوالع إلى أن البحث لفظى يرجع إلى تفسير الحال، فعلى تفسيرهم تثبت الواسطة، فقال: لنا: أن التصور إما أن يتحقق بوجوب وهو الوجود أو لا وهو العدم، فإن غيروا التفسير فالبحث لفظى. وقال الغزالى فى أوائل المستصفى: هذه المعانى المطلقات المجردات الشاملة لأمور مختلفة كالفرس المطلق الذى يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت وغيرها هى التى يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل، يعنون خارج الذهن وداخله، ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة.

ثم تارة يقولون: لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رءوسهم وحارت فيه عقولهم، والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس إذ من هاهنا يأخذ العقل الإنسانى فى التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمى فيه التخيل الإنسانى، ومن تحير فى أول منزل من منازل العقول كيف يرجىء فلا حاجة فى تصرفاته.

(م): وأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجودية.

(ش): الأمور النسبية وهى المفهومات التى تعلقها بالنسبة إلى المعنى، وهى سبع فى المشهور: الإضافة والأين ومتى والوضع والملك والأفعال والانفعال، واختلفوا فيها فقالت الفلاسفة: إنها وجودية، وذهب أكثر المتكلمين إلى أنها عدمية لا وجود لها فى الخارج، واستثنوا الأين كما قاله فى الطوالع وغيره وهو حصول الجسم فى المكان فإنهم يسمونه الكون، ويقولون بوجوده فى الخارج فكان حق المصنف أن يستثنيه.

واحتج المتكلمون: أنها لو كانت موجودة لوجدت فى محلها وذلك إضافة أخرى عارضة لها فيحتاج هو أيضًا إلى محل آخر، ويتسلسل.

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق أمر حاصل فى نفس الأمر، سواء وجدت الأرض و الأغيار أم لا، وليس عدميًا لصدق نقيضه على المعدومات وعارضهم المتكلمون

بأنها لو كانت وجودية لما وجدت وإلا لزم تقديمها على نفسها، وقال صاحب الصحائف: الحق أن بعضها عدمى كالمنافى فإنه لا يجتمع مع الآخر وبعضها وجودى كالمنع فإنه عبارة عن شيء موجود عند كون الآخر موجودًا.

(م): وأن العرض لا يقوم بالعرض.

(ش): العرض: هو ما لا يقوم بنفسه بل يفتقر فى وجوده إلى محل يقوم به كالحركة والسكون والبياض والسواد.

واختلف هل يقوم بالعرض؟ وأهل الحق على استحالته؛ لأن العرض لا يقوم بنفسه بل يحج[1] إلى محل يقوم به كالجسم، فلو قام العرض بعرض لكان المحل جواهر، فيلزم أن يكون عرضًا لا عرضًا وجسمًا لا جسمًا وهو محال، ولأنه لو قام به للزم حصوله فى حيز العرض الذى هو محله تبعًا لحصوله، وحيزه هو الجوهر فهما حاصلان فى حيز الجوهر تبعًا لحصوله فيه، فهما قائمان وإن كان قيام أحدهما به مشروطًا بقيام الآخر كما فى الأعراض المشروطة بالحياة، وصارت الفلاسفة إلى جوازه واختاره الإمام فى المحصول وصاحب الصحائف؛ لأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وليسا قائمين بالجسم، إذ يقال: جسم بطيء فى حركته، ولا يقال: جسم بطيء فى جسميته، وكذلك لون كثيف ورقيق، فالكثافة والرقة أعراض قامت باللون.

وأجاب المانعون بأن السرعة والبطء قائمان بالمتحرك بواسطة الحركة لا نفس الحركة، والحاصل أن هذه الأعراض إنما قامت بالجواهر بواسطة الأعراض فحاصل الأمر أن الأعراض لا تقوم إلا بالجواهر، نعم تارة بلا واسطة كالحركة، وتارة بواسطة كالسرعة قامت بالجواهر بواسطة الحركة، ويمنع كون البطء صفة للحركة، وإنما هو عبارة عن تخلل السكنات، وكذلك السرعة عبارة عن عدم التخلل، فرجع حاصله إلى أن الجسم يسكن فى بعض الأحيان ويتحرك فى بعضها، فيكون ذلك صفة للجسم لا للحركة، ويقولون أيضًا: إن ما ذكره الخصوم لا يتأتى على مذهبهم أيضًا لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعًا مختلفة وليس ثم إلا الحركة المخصوصة، وأما السرعة والبطء فمن الأمور النسبية، ولذلك تكون بطيئة بالنسبة إلى حركة الإنسان مثلاً سريعة بالنسبة إلى أخرى كالفرس.

واعلم أن الفلاسفة إنما قالوا بقيام الأعراض بأنفسها وانتقالها عن محل إلى آخر؛ لأن المتكلمين استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وأنهما

---

(١) يحج، كذا بالأصل، ولعل الصواب: يحتاج.

عرضان حادثان وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، فقالوا لهم: لا نسلم حدوث الحركة والسكون ولم يجوز أن يكونا قبل هذه الأقسام قديمين، إما قائمان بأنفسهما أو كانا قائمين بمحل آخر، ثم بعد ذلك انفصل إلى هذه الأجسام المنفية، لم قلتم إنه ليس كذلك لابد له من دليل.

(م): ولا يبقى زمانين.

(ش): هذه المسألة مبنية على التى قبلها، فلهذا عقبها بها، واتفقت الأشاعرة على أن الأعراض غير باقية بل هى على النقض والتجدد، وأن الله تعالى قادر على خلق كل واحدة من آحادها أى وقت شاء من غير تخصيص بوقت. قال الغزالى فى تهافت الفلاسفة: ذهبت الأشعرية إلى أن الأعراض تفنى بأنفسها ولا يتصور بقاؤها، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها، فإذا لم يخلق الله سبحانه البقاء انعدم لعدم المبقى، ومنهم من قال: باقية بأن لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونًا فيعدم لاستحالة ذلك، وذهبت الفلاسفة إلى بقاء جميع الأعراض دون الأزمنة والحركات.

وذهب الجبائى وابنه إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات، والقائلون ببقائه قالوا: لا يكون له بقاء كبقاء الجواهر، واحتج أصحابنا بأن البقاء عرض فلو بقى العرض لزم قيام العرض بالعرض، ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع بقاءه، وزيفه الغزالى وقال: إنه فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس، فإن السواد لا يبقى والبياض كذلك، وأنه متجدد الوجود والعقل ينبئ عن هذا كما ينبئ عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود فى كل حالة، والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان فى يومه هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله، يقضى أيضًا فى سواد الشعر. قال: وكأنهم توافقوا على أن الإعدام ليس بفعل، وإنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً، ولهذا اختار الإمام والبيضاوى إمكان بقائه؛ لأنها كانت جائزة الوجود فى الزمن الأول فكذا فى جميع الأزمنة.

وأجاب الجمهور بأنه لا نزاع فى إمكان وجودها فى جميع الأزمنة، بل فى بقائها وهو استمرارها على أنها موجودة فى الزمن الثانى متصلة بالوجود الأول، ثم هو منقوض بالأصوات والحركات فإنه يمتنع بقاؤها بالاتفاق، وما المانع من أن الله يخلق الأعراض متوالية على توالى الأزمان بلا فترة بينهما فتتابع حتى يظنها الناظر لها باقية، وهى بالحقيقة متجددة، وقد صنف الإمام أبو الحجاج يوسف الأزدى جزءًا أسماه بيان الغرض فى إحالة بقاء العرض.

تنبيه: الغرض من هذه المسألة نفى قدم العالم، والفلاسفة جعلوها إحدى مقدماتهم على عدم حدوثه، ولما رأى أصحابنا ذلك لازمًا نفوه؛ لأنه إذا ثبت أنه لا يبقى زمانين تبين أن العالم لا يستقبل بنفسه زمانًا واجدًا، بل يفتقر إلى الله سبحانه وتعالى على مرور الأزمان، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله**﴾ [فاطر: ١٥]، فالجوهر مفتقر إلى الفاعل فى إيجاده، ثم يفتقر إليه فى إبقائه وإمداده بأعراضه، بأن يوالى عليه صفاته التى يحتاج إليها فى استمرار وجوده، فلو كان العرض باقيًا لما افتقر الجوهر إلى الفاعل، إذ هو موجود ولا حاجة به إلى فاعل يفعله وصفاته، فلو ثبتت وبقيت فلا حاجة بها إلى فاعل، واللزم باطل وليس بقاء الجوهر فى ثان زمان حدوثه بأولى من عدمه، لولا الفعل المخصص فانظر إلى هذه الدسيسة التى أسست عليها هذه المسألة، واستغفر لمن استخرجها بحقائق المسألة.

(م): ولا يحل محلين.

(ش): العرض الواحد لا يحل بمحلية خلافًا لأبى هاشم فإنه زعم: أن التأليف عرض واحد حال فى محلين، ووافقنا على أنه يستحيل بقاؤه بأكثر من محلين.

واحتج الأصحاب بأنه: لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لأمكن حلول الجسم الواحد فى مكانين فى حالة واحدة وأنه محال.

(م): وأن المثلين لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين، وأما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان.

(ش): المعلومات تنحصر فى أربعة أقسام:

الأول: مثلان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوى فى الحقيقة كالبياض والبياض، واحتج أصحابنا على أن المثلين لا يجتمعان: بأن المحل لو قبل المثلين لزم أن يقبل الضدين، بيانه أن المقابل للشىء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده، فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما فى المحل وانتفاء الآخر، فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال.

الثانى: الضدان وهما اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان، وإليه أشار بقوله: كالضدين، وهذا التعريف مدخول بالجوهرين فإنهما لا يجتمعان، أى لا يكون أحدهام لجنب الآخر، قد يرتفعان وقيل: هما الشيئان اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف، فإن قيل: الحركة والسكون، والموت والحياة ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان، قلنا: إمكان الارتفاع أعم من إمكان الارتفاع مع بقاء المحل، فنحن نقول يمكن

ارتفاعهما من حيث الجملة، وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل فقيل العالم لا متحرك ولا ساكن ولا حي ولا ميت.

الثالث: الخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والسكون وقد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقة كونهما خلافين، فالعشرة مع الزوجية والخمسة مع الفردية خلافان، ويستحيل ارتفاعها، ولا تنافى بين إمكان الارتفاع بالنسبة إلى الذات وتعذره بالنسبة لأمر خارج عنها.

الرابع: النقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه، ودليل الحصر أن المعلومين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا، فإن أمكن فهما الخلافان، وإن لم يمكن فإما أن يمكن ارتفاعهما أو لا، والثانى النقيضان، والأول لا يخلو إما أن يختلفا فى الحقيقة أو لا، والأول الضدان، والثانى المثلان.

قال القرافى: وفائدة حصر المعلومات فى هذه الأربع حتى لا يخرج منها شىء إلا ما توحد الله تعالى به وتفرد به فإنه ليس ضد الشىء ولا نقيضًا ولا مثلاً ولا خلافًا لتعذر الرفع، وهذا حكم عام فى ذاته وصفاته المقدسة.

واعلم أن هذا التقسيم حاصر على رأى أئمتنا جار على إنكار الأحوال، ولا يرد عليه المتساويان والمتضايفان، والعدم والملكة وغيرها؛ لأن ذاك تقسيم الحكماء وفيه طول، وهذا تقسيم مشايخ السنة.

(م): وأن أحد طرفى الممكن ليس أولى به.

(ش): اختلف فى أن أحد طرفى الممكن من الوجود والعدم، هل يكون أولى به من الطرف الآخر؟ فأنكره أكثر المحققين، وقال الباقون: نعم، ثم اختلفوا، فقيل: العدم أولى به لذاته، وقيل: إن العدم أولى بالموجودات السيالة لذاتها، وهو الزمان والحركة والصوت وعوارضها، ومنهم من قال: إن الواقع من الطرفين أولى به، وقيل: الوجود أولى عند وجود العلم دون الشرط، والصحيح أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الممكن على السوية والدليل عليه: أنه لو كان أحد الطرفين أولى به فإذا تحقق سبب الطرف الآخر فإن لم تبق تلك الأولوية لا تكون تلك من ذاته، وإن بقيت فإن لم يصر الطرف الآخر أولى به لم يكن السبب سببًا، وإن صار فيكون كلا الطرفين أولى، لكن الأولى بالذات والثانية بالغير، وما بالذات أقوى، فلو تحقق الطرف الآخر كان ما بالغير أقوى وحينئذ لا يكون السبب سببا، هذا خلف، وقد قيل على هذا: إن أولوية الطرف الآخر ينتهى إلى الوجوب لكونه مع السبب دون أولوية الأول فيكون أقوى، والغرض من هذه المسألة: إثبات العلم

بالصانع وأنه يكفى فى وجوده عدم أمر وجودى يقتضى عدمه.

(م): وأن الباقى محتاج إلى السبب وينبنى على أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث أو هما جزآ علة أو الإمكان بشرط الحدوث وهى أقوال.

(ش): اختلف فى الممكن حالة بقائه هل يحتاج إلى مؤثر كما يحتاج إليه فى ابتداء وجوده؟ لا بمعنى أن المبقى يعطيه حالة البقاء وجودًا آخر بل بمعنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام المؤثر الأول، فالأكثرون على الاحتياج خلافًا للفلاسفة، والدليل عليه: أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان كما سنذكره، والإمكان من لوازم الممكن وإلا لجاز انفكاكه عن الماهية الممكنة، وجاز أن يصير الموصوف بالإمكان فى الجملة واجبًا لذاته أو ممتنعًا لذاته، وأنه محال وإذا كان الإمكان للممكن ضروريًا لا ينفك، لزم بالضرورة تحقق علة الحاجة إلى المؤثر حال البقاء فيلزم الحاجة إليه فى تلك الحالة عملاً بالعلة.

احتجوا بأنه إن احتاج إليه فى وجوده لزم تحصيل الحاصل أو لأمر جديد فمحال، وأجيب بأن تأثير المؤثر فى بقاء الوجود واستمرار الزمن الثانى، البقاء المحوج إليه، ولا يلزم تحصيل الحاصل. قال بعضهم: ولقائل أن يقول ببقاء الوجود، ولا شك أنه لم يكن حالة الاتحاد حاصلاً فالتأثير فيه تأثير فى أمر لم يتجدد وهو إبقاء الأثر، فيكون المراد بالتأثير تحصيلاً لهذا المعنى، ولو قيل: إن التأثير فى وجود متجدد متصل بالوجود الأول، وهكذا لكان متجهًا إذ هو موجب الاستمرار واتحاد المعلول، وأما إذا فرضنا أن تأثير المؤثر فى البقاء يلزم أن يكون الإمكان علة الاحتياج إلى البقاء وهو علة الاحتياج إلى التأثير هذا خلف.

قلت: وهذا هو المراد بمذهب الأصحاب كما سبق تحريره من كلام الإمام وغيره، وقوله وينبنى أى أن هذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو علة الحاجة إلى المؤثر وفيه أربعة مذاهب:

أحدها: أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان ولا مدخل للحدوث فيها وهو اختيار الإمام، ونقله عن أكثر الأصوليين ونسبه صاحب الصحائف لجمهور المحققين، ووجهه: أنا إذا رفعنا الإمكان عن الوهم نفى الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات، وكل منهما يحيل الحاجة إلى المؤثر فدل على أن علة الحاجة ليس غير الإمكان.

والثانى: أنها الحدوث، وهو الخروج من العدم إلى الوجود وهو قول باطل لما يلزم عنه مما سنذكره.

والثالث: مجموع الإمكان والحدوث فالعلة مركبة منهما.

والرابع: أن العلة الإمكان فقط والحدوث شرط والفرق بين الإمكان والحدوث: أن الإمكان عبارة عن كون الشيء فى نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعًا واجبًا ذاتيًا، والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم، وممن ذكر البناء صاحب الصحائف.

تنبيهات: الأول: الغرض من هذه المسألة أنه وقع للفلاسفة خلاف فى تعلق المفعول بالفاعل، وفى علة احتياج الفعل إلى الفاعل، فالمبطلون منهم وقع أوهامهم: أن تعلق المفعول بالفاعل هى من الجهة التى يستمر بها المفعول مفعولا والفاعل فاعلا، وهو كونه أوجد فعلا بعدما لم يكن موجودًا له، ولهذا قالوا: إذا وجد الفعل من الفاعل لم يبق إلى الفاعل حاجة، ومثلوا ذلك ببقاء البناء على البناء، وربما ارتكبوا أمرا شنيعا فى فرضهم المحال.

وقالوا: لو جاز عدم الصانع تعالى الله عما يقول الظالمون لما ضر ذلك وجود العالم، فإنه قد أخرجه من العدم إلى الوجود وهذا كان احتياجه إليه، وهؤلاء هم القائلون: بأن علة احتياج الفعل إلى الفاعل هى مجرد الحدوث، وأما المحققون منهم ومن غيرهم فإنهم ذهبوا إلى تعلق المفعول بالفاعل من حيث كون الفاعل لذاته فاعلا والمفعول لذاته مفعولا، وإذا كان التعلق بمقتضى ذات كل واحد منهما كان على الاتصال ببقاء ذاتيهما، ولذلك ذهبوا إلى علة احتياج الفعل إلى الفاعل هى الإمكان، فإن الفاعل إذا كان فعله لذاته لم يكن احتياج فعله فى تحققه إلا إلى كون الشيء ممكنا فى ذاته، ولا خلاف بين المتكلمين أن الحوادث اقتضت تعلقا بالمحدث، وإنما الخلاف بينهم فى أن علة ذلك الاقتضاء ما هى.

الثانى: أن كثيرًا من المتكلمين قالوا: إن العلم بوجود الصانع يحصل بطريقين، وهما طريق الجواز وطريق الحدوث، فأوهم هذا الكلام أن ذينك الطريقين معتبران عند جميع المتكلمين، وليس الأمر كذلك، بل الأمر فيه مبنى على الخلاف السابق، فمن يرى أن علة الحاجة إلى المؤثر هى الإمكان يقول بأن الطريق المؤدى إلى العلم بثبوت الصانع هى الحدوث، فظهر أنه لا يتأتى لجميع المتكلمين التمسك بكل واحد من هذين الطريقين، كما أوهمه كلام أكثر المصنفين فى هذا الشأن، وإنما ذلك على الخلاف السابق، وقد نبه على ذلك شيخنا جمال الدين الإسنوى، رحمه الله.

الثالث: أنه ينبنى على هذا الأصل أيضًا استصحاب الأصل، وهو بقاء ما كان على ما كان، فإن قلنا: الباقى لا يحتاج إلى مؤثر كان الاستصحاب حجة، وإن قلنا: يحتاج لم يكن حجة لجواز التغير لعدم المؤثر، ويشكل على المرجح هنا.

(م): والمكان قيل: السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى، وقيل: بعد موجود ينفذ فيه الجسم، وقيل: بعد مفروض وهو الخلاء.

(ش): ذكر المصنف هنا من علم الحكمة البحث عن ثلاثة أشياء: المكان والخلاء والزمان أما المكان: فهو الشيء الذى يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره، وتتوارد المحركات عليه على سبيل البدل، فهذا القدر هو المعلوم بالضرورة، ثم اختلفوا فى هذا الشيء هل يكون أمرا ينفذ فيه ذات الجسم ويسرى فيه أو لا يكون كذلك؟ بل يكون هذا السطح الباطن بين الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، والأول هو القول بأن المكان هو البعد والفضاء، وهو مذهب أفلاطون[1] وأكثر العقلاء، والثانى هو القول بأنه السطح الحاوى، هذا ما حكاه الإمام فى المطالب وقال: ليس فيه إلا هذان القولان، إما الفضاء وإما السطح الحاوى فقط، وأما الآمدى وغيره وتابعهما المصنف فحكوا فيه أقوالاً.

أحدها: أنه السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى عليه كالسطح الباطن من الكون المماس للسطح الظاهر من الماء الذى فيه، وهذا القائل يقول: إنه عرض؛ لأن السطح عرض. قال الراغب: المكان عند أهل اللغة: الموضع الحاوى للشيء، وعند بعض المتكلمين أنه عرض، وهو اجتماع جسمين حاوى ومحوى وذلك أن يكون سطح الجسم الحاوى محيطًا بالمحوى، فالمكان عندهم هو المماسة بين هذين الجسمين، قال تعالى: ﴿**مكانا سوى**﴾ [طه: ٥٨]، وهذا القول هو الذى جنح الغزالى فى كتاب مقاصد الفلاسفة إلى تصويبه، وقال: إنه الذى استقر عليه رأى أرسطاطاليس، قال: وهو الذى رجع إليه الكل.

وقال الإمام: قال به أرسطاطاليس وجمهور أتباعه كالفارابى وابن سينا. وقال الآمدى فى الأبكار: إنه الأشبه على أصول الفلاسفة. قال: وأما على اللائق بأصول أصحابنا بأن يكون الجواهر المجتمعة المختصة بالجواهر أو الجسم المحاط به. قال: وإن كنت لم أجد عنهم فى ذلك نصًا.

---

(١) أفلاطون الالهى ابن ارسطن بن أرطوقليس من آثينية، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين معروف بالتوحيد والحكمة ولد فى زمان ازدشير ابن دارا فى سنة ست عشر من ملكه، كان حديثا متعلما يتلمذ لسقراط ولما اغتيل سقراط بالسم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه، أخذ العلم من سقراط وطيماوس والغريبين، غريب أثينا وغريب الناطس، وضم إليه العلوم الطبيعية والرياضية، له مقالات معقولة فى الإلاهيات تحتاج إلى مراجعة.
انظر: الملل والنحل للشهرستانى (٣٨/٢).

والقول الثاني: أنه الأبعاد التى بين غايات الجسم وإليه أشار بقوله: وقيل: بعد موجود.

والثالث: أنه بعد مفروض مقدر، وهو قول من أنكر وجود المكان من قدماء الفلاسفة وقد نسب منكر وجود المكان إلى حجة الضرورة.

الرابع: أن المكان هو الخلاء قال الإمام: القائلون بأن المكان هو الفضاء هم فريقان:

أحدهما: المتكلمون وهم يقولون: هذا الفضاء، وهذا الخلاء عدم محض ونفى صرف ليس له وجود البتة.

والثانية: الفلاسفة، وهم يقولون: هذا الخلاء أبعاد موجودة قائمة بنفسها، وهى أمكنة الأجسام، وهو اختيار أفلاطون وغيره، ثم اختلفوا فقيل: لا امتناع فى بقاء هذا الفضاء خاليًا عن الأجسام، وقيل: إنه ممتنع. انتهى.

وهذا الخلاف فائدته: معرفته، ولا يتحصل منه طائل والاشتغال بغيره أنفع، وقد رد على من أنكر المكان بأن العقل والحس متطابقان على أن الأجسام زائلة عن ناحية إلى ناحية غيرها، والانفصال لا يكون عن لا شىء ولا إلى لا شىء، بل لابد وأن يكون مستدعيًا لما عنه الانتقال وإليه، وذلك هو المعنى بالمكان، فهو موجود ضرورى الوجود، ولما كان ما ينتقل منه وإليه، منه ما يكون فيه الجسم ويكون محيطًا به، ومنه ما يعتمد الجسم عليه ويستقر، لكن المعنى الأول هو المراد للطباعيين وهو ما كان حاويا للمتمكن مساويا له، وعند حركته يفارقه، ولذلك يرسمونه بأنه السطح الباطن على ما سبق فى التعريف الأول، هذا بالنسبة للعلم الطبيعى.

وأما بالنسبة إلى اللغة فقال ابن جنى: المكان ما استقر فيه أو تصرف عليه؛ لأن التصرف هو الأخذ فى جهات مختلفة كتصريف الرياح فكأنه قال: المكان ما وجد فيه سكون أو حركة، وقالوا: السكون هو الحصول فى حيز أكثر من زمان واحد، والحركة انتقال من حيز إلى حيز فأفضى إلى الدور، وهو فعال من التمكن فالميم فيه أصلية بإزاء السين فى سحاب، ولا يجوز أن يكون مفعلا من الكون كالمقال من القول كما صار إليه الجوهرى؛ لأنهم قالوا فى جمعة أمكن وأمكنة وأماكن، وأفعل وأفاعل وأفعلة، إنما هى لجمع ما الفاء أوله، ولأنهم قالوا: تمكن ولو كان من الكون لقالوا: تكون كتقول من القول فأما تمسكن وتدرع فقليل.

(م): والخلاء جائز والمراد منه: كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما.

(ش): إنما وسط المصنف بذكره بين المكان والزمان لذهاب قوم إلى أن المكان هو

الخلاء كما سبق وعرفه: بحصول جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسط بينهما ما يلاقيهما، وقد سبق خلاف في أنه عدم محض أو أبعاد أو امتدادات، والأصح الثاني والتفريع عليه وقد اختلف في أنه هل يجوز في داخل العالم وخارجه خلاء وهل للعالم مكان؟ فجوزه أكثر أهل الحق وكثير من قدماء الفلاسفة، وأثبتوه وراء سطح العالم وداخله أيضًا، وقال متأخروهم: ليس داخل العالم خلاء، وأما خارجه فلا خلاء ولا ملاء.

واحتج النافون فقالوا: الدليل على أنه ليس في داخله خلاء: أنه إذا كانت له منافس يخرج الهواء منها عند اعتماد الماء عليه، فإن لم يكن لها منافس منع ما فيها من الهواء لبعد مسافته في جريان الماء، ولأن الماء إذا صب في إناء مشبك الأعلى فإن الهواء يخرج إذ ذاك من الإناء ويزاحم الماء حتى تسمع لهما صوتا عند تزاحمهما، وهو أمر معلوم بالمشاهدة والدليل على أنه ليس في خارجه خلاء: أن الخلاء تابع للملاء فإذا كان الملاء متناهيا كان الخلاء متناهيا.

والصحيح إثباته لأنه لا يمتنع في العقل فرض عوالم يوجدها الله خارج هذا العالم، ومعلوم أنه لا يوجدها إلا في مكان وهو الخلاء، إذا كان الخلاء عبارة عن: بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائمة، لا في ملاء من شأنه أن يملك جسم ويخلو عنه، وموضع الخلاف في أنه هل يسمى مكانا؟ إنما هو في النوع إذا تمكن فيه جسم، ولا خلاف أن سطح الجسم الأسفل الذي يستقر عليه الشيء الثقيل يسمى مكانا، وكذلك السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، فعلى هذين الوجهين ليس للعالم مكان، وله مكان على الوجه الأول، وهو الخلاء الذي يشغله وجود العالم.

فروع على القول بالخلاء ذكرها الإمام في المطالب:

الأول: اتفق جمهور القدماء على أن الخلاء لا يقبل العدم البتة، وخالفهم المحققون لأن هذه الأبعاد ممكن الوجود، وكل ممكن قابل للعدم.

الثاني: اتفقوا على أن حصوله خارج العالم غير متناه، وزعم أرسطاطاليس وأصحابه: أنه محال فإن القول بوجود أبعاد متناهية غير محال.

الثالث: القائلون بحدوث العالم لابد أن يقروا بأن هذا الفضاء قبل حدوث العالم كان فضاء متشابها، أعني أنه كان جانب منه فوق وجانب منه تحتا؛ لأن الفوقية والتحتية لا يعقل حصولها إلا عند حصول جسم آخر، فإذا لم يوجد شيء من الأجسام البتة امتنع اختلاف آخر هذا الخلاء بالفوقية والتحتية بل كان خلاء متشابه الأحوال بالكلية.

الرابع: أن القصد من هذه المباحث: أن إله العالم يمتنع أن يكون مختصا بشىء من الأمكنة.

(م): والزمان قيل: جوهر ليس بجسم ولا جسماني، وقيل: فلك معدل النهار، وقيل: عرض، فقيل: حركة معدل النهار، وقيل: مقدار الحركة والمختار أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام.

(ش): اختلف أيضًا فى الزمان هل هو معدوم أو موجود بتقدير وجوده هل وجوده فى الأعيان أو الأذهان، فقيل جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته غنى عن وجود الحركة ولواحقها، ثم إنه ليس بجسم لأنه كل ما كان جسما فإنه يكون قريبا من جسم وبعيد عن آخر، وبديهة العقل شاهدة بأن نسبة جميع الزمان إلى جميع الأشياء على السوية وعند هذا ينعقد قياس من الشكل الثانى وهو أن كل ما كان زمانا فإن نسبته إلى جميع الأجسام بالقرب والبعد على السواء، ولا شىء مما يكون جسما كذلك ينتج فلا شىء من الزمان بجسم، فثبت أنه جوهر مغاير للجسم وهذا القول اختاره الإمام فى المطالب العالية ونصره.

وقول المصنف ولا جسمانى أى ليس بجسم، ولا حال فى الجسم. وقال آخرون عرض، ثم اختلفوا فمنهم من قال: نسبة الموجود لم يزل ولا يزال إلى ما ليس بأزلى ويزول، وقيل: مفارقة موجود لموجود، وقيل: حركة الفلك وقيل: مقدار الحركة الفلكية من جهة التقدم والتأخر. قال الإمام فى المطالب: وهو قول أرسطاليس وارتضاه المعتبرون من أتباعه كالفارابى وابن سينا. قال: وقيل: عبارة عن نفس حركة الفلك الأعظم. وقال أبو البركات البغدادى: مقدار امتداد الوجود. انتهى.

والمختار عند المصنف هنا: أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام، وإليه مال الآمدى فى الأبكار قال: ولا بعد فى قول القائل كل الزمان هو مما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود ثم قال: وهو ما يعبر عنه بقولهم: كان كذا وقت طلوع الشمس، أنه قارن وجوده لطلوعها، ثم مال المصنف آخرا فى غير هذا الكتاب إلى أنه عرض، وأنه مقدر فإن لم يكن حركة لم يكن زمان فى الوجود، وإن لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان فى حق أصحاب الكهف، وإليه يرشده كلام الغزالى فى المقاصد قال: وكل من نام صحوة وانتبه صحوة الثانى فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس فى نفسه بتغيير علم بالعادة، وأن ذلك لا يكون إلا فى زمان، وهذا بالنسبة لاصطلاح الحكماء.

وأما اللغة فقال أبو على الفارسى: الزمان المدة التى هى الليل والنهار، لا يجوز أن يكون عدد حركات فيكون مختلفا لأنه قد تكون حركة أسرع من حركة أخرى، ولا زمان أسرع من زمان ولا أبطأ. قال: وليس بين الزمان والدهر فرق إلا أن الدهر أزمنة كثيرة. وقال ابن جنى: الزمان مرور الليل والنهار ورد بأن الليل والنهار زمن مخصوص فقد عرف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفته، ويلزم أن لا يكون أزمانا لأن مرورها صفة قائمة بها، والصفة غير الموصوف، وقيل: بل هو عبارة عن الليالى والأيام، قال أبو ذؤيب:

هل الدهر إلا ليلة أو نهارها ... وإلا طلوع الشمس ثم غيارها

وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم. وقال المعرى فى رسالة الغفران: قولهم الزمان حركة الفلك لفظ لا حقيقة له، وفى كلام سيبويه ما يدل على أنه مضى الليل والنهار، وقد حددته بأنه أقل جزء منه يشتمل على جميع الموجودات وهو ضد المكان؛ لأن أقل جزء منه لا يشتمل على شيء.

(م): ويمتنع تداخل الأجسام.

(ش): اتفق جميع العقلاء على امتناع تداخل الجواهر، ووجود جوهر تحت جوهر آخر، خلافًا للنظام فإنه ذهب إلى اللون والطعم والرائحة، كل منها جسم لطيف فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كثيف وقال ابن أبى جمرة فى حديث: «إرسال الله الملك إلى الرحم لينفخ فيه الروح»[1]، وهذا يرد على من قال إن الجوهر لا يدخل فى جوهر؛ لأن الملكَ جوهر ويدخل فى الرحم ليصور، والرحم جوهر ولا يشعر صاحبه به.

(م): وخلو الجوهر عن جميع الأعراض.

(ش): ذهب أهل الحق إلى أن الجواهر يستحيل خلوها عن كل جنس من الأعراض، وعن جميع أضداده، وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، فإن قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه، وذهب بعض الفلاسفة إلى خلو الجوهر عن جميعَ الأعراض والصور، وقالوا بقدمها وحدوث الصور والأعراض ابتداء، ومنع معتزلة البصرة خلوها عن الألوان، وجوزوه فيما عداها. وقال الكعبى،

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٦٨/٧) ح (٦٥٩٤)، ومسلم فى صحيحه (٢٠٣٦/٤) ح (٢٦٤٣)، أحمد فى المسند (٣٨٢/١، ٤٣٠)، والحميدى فى المسند (٦٩/١)، والترمذى فى سننه (٤٤٦/٤)، وابن أبى عاصم فى كتاب السنة (٧٧/١).

وشيعته من البغداديين: يجوز الخلو عن الألوان ويمتنع عين الألوان. قال ابن القشيرى وغيره: وسلم الكل استحالة خلو الجواهر عن الأعراض بعد تنزل الجواهر لها وقيامها بها وهذه المسألة من مقدمات حدوث العالم.

(م): والجوهر غير مركب من الأعراض.

(ش): أى خلافا للنظام والنجار حيث قالا: الجواهر أعراض مجتمعة، وبنوا قولهم هذا على أن الجواهر ليست مشتركة فى تمام الماهية ولا متماثلة فى حقيقة الجوهرية بل هى أجناس مختلفة لأن الجواهر أعراض مجتمعة، والأعراض مختلفة، والجواهر أعراض فلا تكون حينئذ متماثلة.

وحجة الجمهور: أن الجوهر لو تركب من الأعراض لما قام بها، لكن الأعراض قائمة بالجواهر، أما الأولى فلأنه لو قامت الأعراض بالجوهر لكانت قائمة بالعرض وهو محال، وأما الثانية فللاتفاق على أن الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الأعراض.

(م): والأبعاد متناهية.

(ش): أبعاد الأجسام متناهية، يعنى بالنهاية حد الشيء وهو الطرف الذى إذا تحرك إليه متحرك وقف عنده، بحيث لا يجد بعده شيئًا آخر مما له ذلك الطرف، مثل النقطة للخط، وإذا علم تفسير النهاية بهذا كان أن لا نهاية عبارة عما لا يفرض فيه حد إلا وبعده حد آخر، وكذلك أبدا لا يقف عند شيء وهو حد، والذى عليه أهل الحق أن كل بعد فهو متناه، خلافا لبعض الأوائل فى إثباتهم أبعادا لا نهاية لها، ومنهم من أثبت أقساما لا نهاية، وهم الهند. قال صاحب الصحائف: والحق أن القول بأبعاد غير متناهية باطل سواء كانت مادية أو مجردة وذلك لأنه لو وجدت أبعاد غير متناهية لاستحال وجود الحركة للمستديرة والثانى باطل فكذا المتقدم.

(م): والمعلول قال الأكثر يقارن علته زمانا، والمختار وفاقا للشيخ الإمام يعقبها مطلقا وثالثها إن كانت وضعية لا عقلية، أما الترتيب رتبة فوفاق.

(ش): اتفقوا على أن العلة تتقدم المعلول بالرتبة، واختلفوا هل تسبقه فى الزمان أو تقارنه على مذاهب:

أحدها: أنها تقارنه وإن كان بينهما ترتب عقلى فهو فى التسمية بل هو كحركة الخاتم فإنه مع حركة اليد وإن كان معلولا. وقال الرافعى فى كتاب الطلاق: إنه الذى ارتضاه إمام الحرمين ونسبه للمحققين وعبر عنه فى الروضة بالصحيح، وأجاب إمام

الحرمين والرافعى عن قول القائل: إن جئتنى أكرمتك بأن الإكرام فعل منشأ ولا يتصور إنشاؤه إلا متأخرا عن المجىء فلزم الترتيب ضرورة، وأما وقوع الطلاق فإنه حكم شرعى لا يفتقر إلى زمان محسوس، فسبيله سبيل العلة مع المعلول.

والثاني: أنها تسبقه واختاره الشيخ السبكى، وللرافعى إليه ميل ظاهر. قال إمام الحرمين فى النهاية: وسواء هذا الحكم فى المذاهب يدل له، فإنه لو قال لغير المدخول بها إذا طلقتك فأنت طالق ثم قال: أنت طالق، طلقت هذه فقط ولم تطلق الطلقة المعلقة؛ لأنها بانت بالطلقة الموقعة فلم يلحقها ما بعدها، ولو كانت معه لوقع طلقتان لقوله: أنت طالق طلقتين، وأيضًا لو قال لغانم: مهما أعتقتك فسالم حر، ثم أعتق غانما فى المرض، والثالث لا يفى بهما لم يعتق سالم شىء، بخلاف ما لو أعتقهما جميعا فإنه يقرع بينهما.

وأجاب الغزالى عن هذا فقال: وإنما لم يقع قبل الدخول طلقتان؛ لأن مقتضاه وقع مع أول حال البينونة، وكذلك لو قال: أنت طالق طلقة لم يقع إلا واحدة على أدق الوجهين، بخلاف أنت طالق طلقتين؛ لأن البينونة معلول لمجموع الطلقتين، وقوله طلقتين كالتفسير لقوله طالق، وكذا لا يعتق سالم؛ لأن عتقه معلول عتق غانم، وربما خرجت القرعة على سالم فيعتق دون غانم، فثبت المعلول دون العلة. قال: وهذا كلام دقيق عقلى ربما يقصر نظر الفقيه عنه. انتهى.

والثالث: أن العلة العقلية تقارن معلولها لكونها مؤثرة بذاتها، والوضعية تسبق المعلول والشرعية من الوضعية وهو ظاهر نص الشافعى فى الأم(١) فى كتاب الطلاق، وللخلاف فوائد كثيرة مذكورة فى الفروع فى الطلاق والكفارة وغيرها. وقال الشيخ عز الدين فى القواعد: الأسباب القولية التى يستقل بها المتكلم كالطلاق والعتاق، الأصح أن أحكامها تقترن بآخر جزء منها فتقترن الحرية بالراء من قوله: أنت حر، والطلاق بالقاف من قوله: أنت طالق، وهذا اختيار الأشعرى والحذاق من أصحاب الشافعى، وهو مطرد فى جميع الألفاظ كالأمر والنهى.

فإذا قال: اقعد، كان أمرًا مع الدال من قوله اقعد، وإذا قال لا تقعد كان ناهيا مع الدال من قوله لا تقعد، وكذا الأقارير والشهادات وأحكام الحكام، وقال بعض الشافعية: لا تقترن هذه الأحكام بشىء من هذه الألفاظ، بل تقع عقبها من غير تخلل زمان. قال: ويدل على الاقتران إن سمع حرفا من آخر حروف الكلمة فإنه يحكم على مطلقها بموجبها عند آخر حرف من حروفها.

---

(١) فى الأصل: الإمام، وهو خطأ.

(م): واللذة حصرها الإمام والشيخ الإمام فى المعارف.

(ش): ذهب الإمام فخر الدين الرازى إلى أن اللذة منحصرة فى العلوم والمعارف العقلية، فإنها خالصة شريفة غير متناهية باقية على الآباد، وأما اللذات الحسية منحصرة منقضية مشوبة بأكدار مظلمة طبيعية، والحاصل منها دفع الآلام، فلذة الأكل والشرب لدفع ألم الجوع والعطش، ولذلك قال الحسن: الإنسان صريع جوع وقتيل عطش، وهكذا الجماع واللبس وغيرهما من اللذات الجسمانية والخيالية، وصنف فى ذلك رسالة سماها تحقير اللذات الجسمانية، وقال: إن اللذات المطلوبة فى هذه الحياة العاجلة محصورة فى ثلاثة: فأدونها اللذات الحسية، وهى قضاء الشهوتين ويشارك فيها الآدمى غيره من الحيوانات، وأوسطها اللذات الخيالية وهى الحاصلة من الاستعلاء والرياسة لدفع ألم القهر والغلبة، وهى أشدهما التصاقا بالعقلاء إذ لم ينالوا رتبة الأولياء.

ولذلك قال بعضهم: آخر ما يخرج من رءوس الصديقين حب الرياسة، وأعلاها اللذات العقلية وهى الحاصلة بسبب معرفة الأشياء والوقوف على حقائقها وهى اللذة على الحقيقة وهذا أخذه من كلام الغزالى. قال الغزالى: والعقلية هى أقلها وجودًا وأشرفها، أما قلتها فلأن الحكمة لا يستلذ بها إلا الحكيم وقصور الرضيع عن إدراك لذة العسل والطيور السمان والحلاوة لا يدل على أنها ليست بلذيذة، واستطابته للبن لا يدل على أنه أطيب الأشياء، والناس كلهم إلا النادر مقيدون فى صبأ الجهل غير بالغين فى رتبة العلوم، فلذلك لا يستلذون:

ومن يك ذا فم مر مريض   يجد مرا به الماء الزلالا

وأما شروطها: فلأنها لازمة لا تزول ودائمة لا تمل وثمرتها فى الدار الآخرة، والقادر على الشريف إذا رضى بالخسيس الفانى كان مصابا فى عقله مجزوما بشقاوته أقل أمر فيه أن الفضائل لاسيما العلم والعمل لا يحتاجان إلى أعوان وحفظة بخلاف المال، فإن العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والعلم يزيد بالإنفاق والمال ينقص به، والعلم نافع فى كل حال والمال تارة يجذب إلى الرذيلة، ولذلك ذمه الله فى القرآن فى مواضع وإن سمى خيرًا فى مواضع.

وذكر الشيخ عز الدين فى القواعد قريبًا منه فقال: هذا مختص بدار المحنة، وأما دار الكرامة وهى الجنة، فإن اللذة تحصل فيها من غير ألم يتقدمها أو يقترن بها لأن الألم واللذة عرضان متلازمان فى هذه الدار بحكم العادة المطردة وتلك الدار قد خرقت فيها العادة كما خرقت فى المخاط والبصاق والبول والغائط والتفاخر والتحاسد ومساوىء

الأخلاق، وكذلك تخرق العادة فى وجدان لذاتها من غير ألم سابق أو مقارن فيجد أهلها لذة الشرب من غير عطش ولا ظمأ، ولذة الطعام من غير جوع ولا نصب. قال: وكذلك خرقت العادة فى العقوبات فإن أقل عقوبات الآخرة لا يبقى معه فى هذه الدار حياة، وأما فى تلك الدار فإن أحدهم لتأتيه أسباب الموت من كل مكان وما هو بميت.

(م): وقال ابن زكريا هى: الخلاص من الألم، وقيل: إدراك الملائم، والحق أن الإدراك من ملزومها.

(ش): ذهب محمد بن زكريا إلى أن اللذة أمر عدمى، وهو الخلاص من الألم، وزيفه الإمام بما إذا وقع البصر على صورة حسنة، فإنه يلتذ بإبصارها، مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك، حتى يجعل حتى تلك اللذاة خلاصًا عن ألم الشوق إليها، ولذلك قد يحصل للإنسان لذة عظيمة بالعثور على كنز مال فجاءة، وأجيب عنه: بأنا لا نسلم أنها ما كان يحصل ألم الاشتياق إلى النظر، ولذلك يقل الالتذاذ بها مع كثرة الصحبة. وقال ابن سينا فى بعض كتبه: اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافى.

قال الصفى الهندى: وهو لا يخلو عن شائبة الدور لأن إدراك أحدها يتوقف معرفته على إدراك الآخر، وهذا فيه نظر، إذ قد يدرك المنافى من لم يدرك أحدها ويعرفه وكذا بالعكس. وقال ابن سينا فى الشفاء: إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والملائم هو الكمال الخاص للشيء ورد بأنا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة، ونعلم أنا ندرك ملائمًا ولا نعلم أن تلك الحالة هى نفس الإدراك أو غيره، والمختار أن اللذة والألم لا يحدان لكونهما من الأمور الوجدانية، فلا يحتاج فى حصولهما إلى نظر وفكر.

وقال فى المحصول فى باب القياس عند الكلام فى المناسب: إنه الصواب، وجرى عليه البيضاوى فى الطوالع، وعلى التحديد فمرادهم الإدراك بحادث فإن الكيفيات المستقرة لا يلتذ بها لاستقرارها وعدم تحددها، إذ لا يبقى للنفس بها شعور، بل تذهل عنها فى أكثر الأوقات، واللذة إنما هى بحصول وشعور، فالحصول بعدما لم يكن كالمريض إذا حصل الصحة دفعة وجد بذلك أعظم اللذة لتجددها بعد الزوال، وما قال المصنف: إنه الحق أخذه من الصحائف للسمرقندى فقال: بل الحق أن الإدراك ليس هو نفس اللذة بل ملزومها.

(م): ويقابلها الألم.

(ش): أى فيكون على القول الأول أمر وجودى وهو الوقوع فى الألم، وعلى الثانى إدراك غير الملائم، وفيه ما سبق. وقال الإمام فى المطالب: اختلف فى أن الألم هل هو

نفس إدراك المنافى أو حالة زائدة وكذلك النفرة والشهوة هل هما نفس الإرادة والكراهة أو جنسان مغايزان لهما؟.

(م): وما تصوره العقل إما واجب أو ممتنع أو ممكن؛ لأن ذاته إما أن تقتضى وجوده فى الخارج أو عدمه أو لا تقتضى شيئًا.

(ش): هذا التقسيم قدمه صاحب المصباح والصحائف وغيرهما والمصنف أخره لأهمية السابق، وحاصله أن ما تصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن؛ لأن ذاته إن اقتضت وجوده فى الخارج فهو الواجب، وإلا فإن اقتضت عدمه فهو الممتنع، وإن لم تقتضى شيئًا فهو الممكن، وكل واحد من هذه الثلاثة لا ينقلب إلى الآخر لأن مقتضى الذات لازم لها، وفى رفعها للذات، فلا يصير الواجب لذاته ممكنًا ولا الممكن واجبًا، ولا كل واحد منها ممتنعًا، ولا الممتنع شىء منها، وبعضهم جعل القسمة ثنائية وأن الإمكان فى المشهور يطلق على مقابلة الامتناع، فكل ما ليس بممتنع يسمونه ممكنًا، وكل شىء إما ممتنع أو ممكن.

وعلى هذا الاصطلاح فالواجب مندرج فى الممكن لأنه ليس بممتنع، لكن المحققين لما أطلقوا اسم الممكن على ما ليس بممتنع ولا واجب جعلوا القسمة ثلاثية وهذا الممكن أخص من الممكن فى المشهور لاستلزامه إياه من غير عكس، وأورد بعض الناس عليه شكا وهو: أن الواجب لذاته إن كان ممكنًا وكل ممكن هو ممكن أن لا يكون، فالواجب لذاته يمكن أن لا يكون هذا خلف، وإن لم يكن ممكنًا وكل ما ليس بممكن فهو ممتنع، فالواجب لذاته ممتنع هذا خلف.

والجواب: أن الواجب لذاته ممكن بالمعنى الأعم، ولا يلزم من صدق كونه ممتنعًا بالمعنى الأعم أن لا يكون، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ممكنًا بالمعنى الأخص، وليس الواجب لذاته ممكنًا بالمعنى الأخص ولا يلزم من نفى كونه ممكنًا بالمعنى الأخص كونه ممتنعًا، وإنما يلزم ذلك أن لو كان غير ممكن بالمعنى الأعم، أورد عليه أيضًا أن الممكن إن كان موجودًا امتنع عدمه لاستحالة اجتماع الوجود والعدم، وإن كان معدومًا امتنع وجوده لما ذكرنا، فلا إمكان، وأيضًا إن خص سبب وجوده وجب وجوده، وإلا امتنع وجوده.

وأجيب: بأن الممكن هو الذى بالنظر إلى ماهيته من حيث هى هى لا يجب وجوده ولا عدمه.

(م): خاتمة.

(ش): هذه الخاتمة فى علم التصوف، وختم به ليكون الدعاء إلى تطهير القلب خاتمة

أمره، وتابع فى ذلك صاحب الشامل الصغير فإنه جعل ذلك فى آخره، ومنه استمد المصنف وزاد عليه.

(م): أول الواجبات المعرفة وقال الأستاذ: النظر المؤدى إليها، والقاضى: أول النظر، وابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر.

(ش): اختلف فى أول ما يجب على المكلف على بضعة عشر قولاً:

أحدها: قول الأشعرى: العلم بالله ورسوله ودينه، لقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾ [محمد: ١٩]، ﴿**وليعلموا أنما هو إله واحد**﴾ [إبراهيم: ٥٢]. قال ابن السمعانى: وهو قول عامة أهل الحديث وسلكوا طريق السلف، ونهوا عن ملابسة الكلام، وزعموا أنه محدث ومخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين، وأنكروا قول أهل الكلام: أول واجب النظر، ولو قال الكافر: أمهلونى لأنظر وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر، ولكن يقال له: أسلم فى الحال وإلا أنت معروض على السيف. قال: ولا أعلم فى هذا خلافا بين الفقهاء، وقد نص عليه ابن سريج.

والثانى: قول الأستاذ: النظر المؤدى إلى العلم به، إذ لا يتوصل إليه إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وفى القرآن غير آية فى وجوب النظر والتنبيه على الآيات والعلامات.

والثالث: قول القاضى: إنه معرفة الأوائل والمقدمات التى لا يتم النظر إلا بها.

والرابع: قول ابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر، إذ لا يحصل النظر من العالم إلا بالقصد إليه.

الخامس: قول أبى هاشم: الشك، ونقل عن ابن فورك لامتناع النظر من العالم فإن الحاصل لا يتعلق به طلب، ولا يمتنع من الشاك والظان فإنه متردد بين معتقدين فيجب النظر لتحصيل اليقين، ورده القاضى أبو بكر بأنه لا يمتنع فى العقل الهجوم على النظر من غير سبق تردد.

والسادس: الإقرار بالله ورسوله.

والسابع: النطق بالشهادتين.

والثامن: قبول الإسلام والعزم على العمل، ثم النظر بعد القبول ليعلم به صحة المقبول.

والتاسع: اعتقاد وجوب التعليل.

والعاشر: التقليد.

والحادى عشر: أن النظر لا يجب إلا عند الشك فيما يجب اعتقاده فيلزم البحث عنه والنظر فيه إلى أن يعتقده. قال الشيخ عز الدين فى القواعد: وهو الأصح. وذكر الإمام فى المحصول وغيره أن الخلاف لفظى يرجع إلى أنه هل المراد الواجب لعينه أو لغيره؟ فمن أراد الأول قال: إنه المعرفة، ومن أراد الواجب بالقصد الثانى قال: إنه النظر أو القصد إلى النظر.

قلت: بل هو معنوى تظهر فائدته فى التعصية بترك النظر على من أوجبه دون من لم يوجبه هذا إذا فسرنا المعرفة بموافقة المعتقد، وإن لم يكن عن دليل. وقال الآمدى: المعرفة الواجبة تنقسم إلى ما حصولها عن معرفة الدليل جملة لا من حيث القدرة على تقريره ونفى المعارض عنه، وإلى معرفة الدليل مع التقرير، فقيل: هى بالأول واجبة على الأعيان، وبالثانى على الكفاية، وقيل: على الأعيان فى الثانى أيضًا لكن لو ترك النظر فصاحبه مؤمن عاص.

وسهل الغزالى فى بعض مؤلفاته النظر فقال: هو طويل عند من لا يعرف وجيز عند العارف به، فإنك إذا عرفت أنك محدث فالمحدث لا يستغنى عن المحدث، فقد حصل لك البرهان على الإيمان بالله فما أقرب هاتين المعرفتين، أعنى أنك محدث وأن المحدث لا يحدث.

تنبيهات: الأول: ما نقلنا أولاً عن الشيخ هو المشهور، وفى المقنع للأستاذ أبى منصور حكاية الثانى عن أكثر الأصحاب. قال: وهو ظاهر مذهب شيخنا، واستدل عليه بأن قال: العبادات متعلقة بالنية، والنية لابد فيها من قصد المعبود، والقصد لا يصح إلا بالمعرفة، والمعرفة لا تصح إلا بالنظر فثبت أنه أول واجب.

قال: وذهب بعض القدماء من أصحابنا إلى أنه المعرفة المقصودة، والنظر يقع تبعا والتابع لا يعد فى نفسه. قال: ومن قال: إنه القصد للنظر فهو قياس ما تعلق به شيخنا، فإن القصد يقع أولاً فإذا أعد النظر أولاً لوقوعه قبل المعرفة لزم أن يعد القصد أولاً لوقوعه قبل النظر. قال: وحكى شيخنا عن بعض أصحابنا أن أول واجب: الإقرار بالله ورسوله، فقيل: أراد بعض المتكلمين لأمر يختص به من أصحابه، ويحتمل أنه أراد بعض أصحابنا، وأنه يجب عليه ذلك على الفور، فإن أصحابنا يوجبون الفور، ويخالفون المعتزلة فى القول بمهلة النظر، ولهذا سأل شيخنا نفسه عمن وراء الصين ورأى الاختلاف ماذا يلزمه قال: فيه جوابان:

أحدهما: يلزمه النظر وليعلم الحق فيتبعه.

والثاني: يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام.

الثاني(١): علم منه أن لا طريق إلى المعرفة إلا بالنظر والاستدلال وهو باتفاق، وحكى الإمام فى المطالب عن الصوفية أن طريق معرفته الرياضة وتصفية الباطن، وهو المراد بالإلهام الذى ذكره المصنف فى باب الاستدلال.

الثالث: قيل: إن هذه المسألة أصل للمسألة السابقة أول العقيدة فى التقليد فى أصول الدين، فإنا إذا أوجبنا المعرفة امتنع التقليد.

قلت: إن أريد بالمعرفة الجملة فلا شك أنها فى فطرة كل أحد فإن معرفة الله الظاهرة مذكورة فى النفوس، فإن كل عاقل يعلم أنه مفعول لفاعل، ومعرفته المكتسبة هى التى دعت الأنبياء إليها وهى معرفة ما يجب له وما يستحيل عليه فدعوا كلهم إلى قول لا إله إلا الله وهى على ثلاثة أضرب لا يدركه إلا نبى أو صديق وذلك معرفته بالنور الإلهى من حيث لا يعتريه شك بوجه، كما قال تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا**﴾ [الحجرات: ١٥].

وضرب يدرك بغلبة الظن الذى يفسره أهل اللغة باليقين كما قال تعالى: ﴿**الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم**﴾ [البقرة: ٤٦]. وضرب يدرك بالتقليد المحض كما قال تعالى: ﴿**وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون**﴾ [يوسف: ١٠٦]، فالأول يجرى مجرى إدراك الشىء من قرب، ولهذا قال فى وصفهم: ﴿**لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**﴾ [ق: ٣٧]، والثانى يجرى مجرى إدراكه من بعد، وقد تعرض فيه شبهة لكنها تزول بأدنى تأمل كما قال تعالى: ﴿**إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون**﴾ [الأعراف: ٢٠١].

والثالث يجرى مجرى رؤية الشىء من وراء ستر كثيف فلا ينفك من شبهات كما أخبر سبحانه وتعالى عمن هذه حاله بقوله: ﴿**إن نظن إلا ظنًا وما نحن بمستيقنين**﴾ [الجاثية: ٣٢]، وسبق عند قول المصنف: ليست حقيقة معلومة كما ينبغى استحضارها هنا.

(م): وذو النفس الأبية يربأ بها عن سفساف الأمور ويجنح إلى معاليها.

(ش): لأن الأول يكرهه الله والثانى يحبه فروى البيهقى فى شعب الإيمان من طرق عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى يحب معالى الأمور ويكره

---

(١) الثانى فى التنبيهات.

سفسافها[(١)]. قال ابن الأثير: السفساف: الأمر الحقير والردئ من كل شيء، وهو ضد المعالى[(٢)] وأصله ما يظهر من غبار الدقيق إذا نخل، والتراب إذا انتثر وقوله: يربأ هو بالهمز آخره أى يرفعها قال الجوهرى: وقولهم إنى لأربأ بك عن هذا الأمر أى أرفعك عنه قلت: ومنه قول بعضهم:

قد هيئوك لأمر لو فطنت له فاربأ بنفسك أن ترعى مع الهمل

والمعالى والسفساف كلمتان جامعتان لمدرجى السعادة والشقاوة، والغرض أن من نظر إلى الدنيا بعين الحقيقة وأنها لو كانت كلها مباحة لألهته عما خلق له، وهى لأجله، وهو العبادة انكف عن دنى الطريق، وتخلق بالحقائق فإن أبى النفس لا يرضى أن يكون أدنى، وهو يقدر على أن يكون أعلى ولا يميل إلى العوج، وقد هدى إلى الطريق المعلى، فإن سبب المرض المانع من معرفة الله تعالى الإقبال على الشهوات، والحرص على الدنيا.

ولهذا قال الشافعى: لو أوصى لأعقل الناس صرف إلى الزهاد. وقال يحيى بن معاذ: لو كانت الدنيا تبرًا تفنى والآخرة خزفًا تبقى لكان ينبغى للمعامل إيثار الخزف الباقى على التبر الفانى، فكيف والدنيا خزف فإن الآخرة تبر باق ومما يرغب فى الزهد فيها خسة شركائها وقلة وفائها، وكثرة بلائها، وتحقق فنائها ومن أعظمها الغفلة عن الله، وما أحسن قول بعضهم لولده: يا بنى لا تغبطن أهل الدنيا على دنياهم، فوالله ما نالوها رخصة والله ما نالوها حتى فقدوا الله.

وكان شيخنا العارف ولى الدين قدس الله روحه يقول: وجود الدنيا يضر بالقلب بالخاصية حتى فى الفهم والذكاء، وحسن الاعتداد لإدراك الحقائق من الهدى ودين الحق، ولقد وجدت من ذلك آثارًا عجيبة فى إقبال القلب وإدباره، ورأيت أكابر أهل علم قلوبهم متعلقة بالدنيا تصير عقولهم من البلادة كعقول النساء والصبيان، فالحذر الحذر من فضول الدنيا، والقناعة باليسير ففيه راحة القلب، وسلامة الدين والدنيا.

تنبيه: قد يستخرج من تصدير المصنف بإيجاب المعرفة وخلائق النفس إلى ما قاله بعض المحققين: إن علم التصوف يلتفت إلى أصلين النظر فى التوحيد والاعتبار فى الموجودات، ومن ذلك النفس والحكم عليها، وعلى جسدها ظاهرا وباطنا وعلى ما يقوم به وبهما، والعلم بالتخيير من صفاتها وما هى فى ذاتها، فمن ثم علم قدره وعلم فخره، وهو مستمد من نور البصيرة التى هى مبدأ السعادة عند أهل الإرادة، التى أخبر الله عنها

(١) رواه الحاكم فى المستدرك (٤٨/١)، والطبرانى فى المعجم الكبير (١٤٢/٣)، وأبو نعيم فى الحلية (٢٥٥/٣)، (١٣٣/٨)، والألبانى فى الصحيحة (١٢٨/٤).

(٢) فى الأصل: المعانى، وما أثبتناه موافق للمعنى.

بقوله: ﴿ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور﴾ [النور: ٤٠]، والمراد بالظاهر علم الشريعة أصلاً وفرعا وأحكامها، ثم معرفة النفس وآفاتها وعللها وتهذيبها وتعذيب جماحها برياضتها وتصفية سرائرها.

(م): ومن عرف ربه تصور تبعيده وتقريبه فخاف ورجى فأصغى إلى الأمر والنهى فارتكب واجتنب، فأحبه مولاه، فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها واتخذه وليا إن سأله أعطاه، وإن استعاذ به أعاذه.

(ش): العارف عندهم من عرف الحق بأسمائه وصفاته ثم صدق الله فى جميع معاملاته ثم تنقى عن أخلاقه المذمومة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب عكوفه، فحظى من الله بجميع آماله، وصدق الله فى جميع أحواله وانقطع عنه هو حسن نفسه ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فعند ذلك يسمى عارفا ويسمى حاله تفريدا.

قال الشيخ عز الدين فى القواعد: الطريق فى إصلاح القلوب التى تصلح الأجساد بصلاحها وتفسد بفسادها، تطهيرها من كل ما يباعد عن الله وتحليها بكل ما يقرب إلى الله ويزلف لديه من الأحوال والأقوال والأعمال وحسن الآمال ولزوم الإقبال عليه والإصغاء إليه، والمثول بين يديه فى وقت من الأوقات وحال من الأحوال على حسب الإمكان من غير أداء إلى السآمة والملال.

قال: ومعرفة ذلك هى الملقبة بعلم الحقيقة وليست خارجة عن الشريعة بل الشريعة طافحة بإصلاح القلوب بالمعارف والأحوال والعزم والنيات وغير ذلك. وقال ابن عبد المعطى فى شرح منازل السائرين وكان من أصحاب الأحوال والمعارف الحقيقية عن القوم غلبة الأحوال والجد فى الطلب كما قال حارثة وكأنى الحديث[1] فسأله عليه السلام عن حقيقة الأمر فأجابه بغلبة الأحوال فرضى بذلك منه وبه قطع لحارثة ومن

---

(١) الحديث عن أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ لقى حارثة يومًا، فقال: «كيف أصبحت يا حارثة؟»، قال: أصبحت مؤمنًا بالله حقا، قال: «انظر ما تقول، فإن لكل شيء حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟»، قال: عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت لذلك ليلى، وأظمأت نهارى، وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزًا، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأنى أنظر إلى أهل النار يتصايحون، فقال: «يا حارثة، عرفت فالزم»، وفى رواية: «عبدًا نور الإيمان قلبه». انتهى.

رواه الطبرانى فى المعجم الكبير (٣٠٢/٣)، وابن أبى شيبة فى مصنفه (١١ – ٤٣)، والزبيدى فى إتحاف السادة المتقين (٣٢٧/٩)، (٢٣٨/٢، ٢٨٠)، والسيوطى فى الدر المنثور (١٦٣/٣)، والعقيلى فى الضعفاء (٤٥٥/٤)، والمتقى الهندى فى كنز العمال (٣٦٩٨٨)، وابن أبى شيبة فى الإيمان (١١٥)، وابن القيسرى فى تذكرة الموضوعات (٦٠٤).

حذى حذوه رؤية فعل نفسه وإرشاد إلى فضل الله ومنته عليه، وإذا كانت الدنيا حجاجا على الآخرة فمن انخرق له حجاب الدنيا بالعزوف عنها اطلع على الآخرة، والوقوف على الكون حجاب يحجب العبد عن الله فمن أراد المشاهدة فعليه بالعزوف عن الوقوف معها.

وقال صاحب منازل السائرين: اتفق علماء هذه الطريقة على أن النهايات لا تصح إلا بتصحيح البدايات ومن إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة وتعظيم النهى على مشاهدة الخوف، ورعاية الحرمة والشفقة على العالم ببذل النصيحة، وكف المؤنة ومجانبة كل صاحب يفسد وكل سبب يفتن القلب. انتهى.

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيرى: لا شيء أعظم على العبد من الذكر، وهو أن يعتاد مناجاة الحق اعتياد أهل العبادة مخاطبة بعضهم لبعض، ثم يرتقى من ذلك فيخاطبه الرب وإلى هذا أشار بقوله ﷺ: «لقد كان فى الأمم محدثون فإن يكن فى أمتى منهم فعمر» إذا علمت هذا اطلعت على تقريب الله وتبعيده، والمراد بالقرب هنا: المعنوى، وهو معاملته معاملة القرب إليه بالطاعة والتعظيم، وإليه ذهب ابن عبد السلام فى كتاب مقاصد الصلاة.

وقد يراد تقرب العبد من ربه قربه منه بالصفة فيتصف بما يمكنه الاتصاف به من صفات الرب سبحانه وتعالى، فقد روى: «تخلقوا بأخلاق الله»[1] وفى الصحيح: «إن لله تسعًا وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة». وقال أهل المعرفة: أسماء الله تعالى كلها لأن يتخلق بها العبد إلا واحد، فإنه للتعلق لا للتخلق، وهو الله سبحانه وتعالى. قال الغزالى فى المقصد الأسنى: وبهذا التخلق والاتصاف يكون العبد ربانيًا أى قريبًا من الرب ولقرب العبد من ربه معنيان آخران:

أحدهما: قربه بالعلم والقدرة، ومنه قوله تعالى: ﴿**ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم**﴾ [المجادلة: ٧].

والثاني. قربه بالوجود والإحسان والفضل والامتنان كما قال تعالى: ﴿**ومزاجه من تسنيم عينا يشرب بها المقربون**﴾ [المطففين: ٢٧، ٢٨] جعلنا الله منهم. وقول المصنف: فخاف ورجى هما ثمرة المراقبة، وهى ثمرة التقريب والتبعيد فإن الله تعالى جعل لكل معرفة حالاً تنشأ عنها، فمن عرف نعم الله كان حاله الخوف ومن عرف سعة

(١) أخرجه الزبيدى فى إتحاف السادة المتقين (١٧٧/٥)، (٢٩٢/٩، ٦٧٩)، والمتقى الهندى فى كنز العمال (٥٥، ٧٩)، والهيثمى فى مجمع الزوائد (٣٦/١)، والذهبى فى ميزان الاعتدال (٥٢٨٨)، وابن حجر فى لسان الميزان (١٣٧/٤)، والمطالب العالية (٣٨٩/٢).

رحمته كان حاله الرجاء، وفى كلامه إشارة إلى الجمع بين المقابلين، فلا يقنط ولا يتكل كما قال تعالى: ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾ [الإسراء: ٥٧] ولهذا لما ذكر مسلم فى صحيحه أحاديث فى سعة رحمة الله أتبعها لحديث: «دخول المرأة فى هرة».

وقال: قال الزهرى: ذكرنا لئلا يتكل رجل ولا ييأس رجل، قالوا: وليكن الخوف أغلب؛ لأن النفس إليه أحوج، فإن الرجاء يبعث على الراحة والاتكال، وإهمال بعض الأعمال، إلا عند الاحتضار، فليكن رجاؤه أغلب، وإنما كان هذان المقامان من الأركان لأنهما مدرجا العبودية، وأشار صاحب المنازل: إلى توقف فى عد الرجا من جملة المقامات، وقال: إنه أضعف منازل المريد؛ لأنه معارضة من وجه وإعراض من وجه.

وهو وقوع فى الرعونة فى مذهب هذه الطائفة إلا ما فيه من فائدة واحدة ولهذا نطق باسمه التنزيل والسنة ودخل فى مسالك المحققين تغشاه حرارة الخوف حتى لا يغدو إلى الإياس. قال الشيخ عبد القادر(١): ما من حال ومقام إلا وله خوف ورجا كجناحى طائر لا يتم الإيمان إلا بهما، غير أن خوف كل ذى حالة ورجاءها بما يليق بهما، وأما ما يحكى عن بعضهم: لست أعبد الله رجاء فى جنته ولا خوفا من ناره فإطلاقه إسراف، كيف وقد مدح الله أصفياءه بقوله: ﴿يرجون رحمته ويخافون عذابه﴾ [الإسراء: ٥٧] وقال تعالى عن خليله: ﴿واجعلنى من ورثة جنة النعيم﴾ [الشعراء: ٨٥].

والحق أن هذا القول إن صدر إظهارًا للاستغناء عن فضل الله وعدم المبالاة بعقوبته، فهو خطأ كفر، وإن صدر لاعتقاده تمحيص العبادة لله تعالى، حتى لو لم يكن هناك جنة ولا نار لعبد، فهو محق وعليه ينزل كلام هذا القائل، فإن للرب سبحانه صفتى جلال وكمال، فلو انتفى الخوف من جهة صفة جلاله، وجبت عبادته من جهة كماله.

وقوله: فأصغى إلى الأمر والنهى جعل هذا مرتبًا على الخوف والرجاء ومسببًا عنه، فإنه إذا تحقق المقامين أصغى لأوامر الله ونواهيه، فامتثل أوامره واجتنب نواهيه، وعبر بالإصغاء للإرشاد إلى أنه لا يكفى مجرد الامتثال بل لابد من الميل إليه والانقياد والانشراح والتلذذ به. وقوله: فأحبه أى أنه يوصل بذلك إلى مقام المحبة، فكأن الخوف والرجاء بداية، والمحبة نهاية.

ولهذا قال الشيخ عز الدين: المهابة والإجلال أفضل من الخوف والرجاء، فإذا أردت

---

(١) هو: عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى بن محمد، محيى الدين الجيلى أو الكيلانى، صوفى من كبار الزهاد، مؤسس الطريقة القادرية وإليه تنسب (٤٧١ - ٥٦١هـ). من مصنفاته: الفتح الربانى والفيض الرحمانى، الغنية لطالب طريق الحق.
انظر: طبقات الشعرانى (١٠٨/١)، البداية والنهاية (٢٥٢/١٢)، ومعجم المؤلفين (٣٠٧/٥).

أن تعرف فضائل الأولياء فانظر إلى ما يظهر عليه من آثار المعارف والأحوال، فأيهم غلب عليه أفضلها كالتعظيم والإجلال، فهو أفضل الرجاء، وأيهم غلب عليه أدناها كالخوف والرجاء فهو أدنى الرجاء. انتهى.

وحكى الإمام الرازى فى تفسير قوله تعالى: ﴿**ادعوا ربكم تضرعًا وخفية**﴾ [الأعراف: ٥٥] عن المتكلمين أن من عبد الله لأجل الخوف والعقاب والطمع والثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه. وحكى ابن الجوينى فى تفسير سورة الإخلاص قولين فى ابتداء المحبة من الله أو من العبد، واحتج الأول بقوله تعالى: ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾ [المائدة: ٥٤]، ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم**﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿**إني جاعل فى الأرض**﴾ [البقرة: ٣٠] فهو الذى أحبه أولاً وأسجد له ملائكته.

واحتج للثانى بقوله: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقوله: ﴿**إن الله لا يضيع أجر المحسنين**﴾ [التوبة: ١٢٠]. قال: والأول هو الأصح، والتحقيق أن يقال: إن المحبة أولاً من الله تعالى ثم إن العبد إن قابل المحبة بالمحبة وأحب ربه زاد الله فى محبته، وإن قابل بغيرها قطع محبته، وبيانه أن الموجود من الله تعالى تعلق الإرادة بخلقه، فإذا أراده أحسن إليه وهو علامة المحبة، فإن شكر الله زاده، وإن كفر به أباده.

قال المحققون: علامة محبة الله أن المرء يبغض نفسه لأنها مانع من المحبوب، ثم إذا وافقته النفس فى المحبة أحبها لا لأنها نفسه، بل لأنها محب محبوبه، إذا علمت هذا فما قاله المصنف اقتبسه من الحديث الصحيح: «وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها»[1]. وفى رواية: «فإذا أحببته كنت له سمعًا وبصرًا، فبى ينطق وبى يسمع وبى يبصر»، وذلك لأن من أحبه تجرد عن صفات نفسه وتبرأ عن أفعاله وعن حوله وقوته فى جميع أحواله، وفوض أمره إلى الله تعالى فصارت حركاته وسكناته كلها بالله، كما قال تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ [الأنفال: ١٧].

فأما تأويل الحديث فهو أن الله يتولى من أحبه فى جميع أحواله كما يتولى الوالدان جميع أحوال الطفل، فلا يمشى إلا برجل أحدهما ولا يأكل إلا بيده، ففنيت صفاته وقامت صفات الوالدين مقامهما، لشدة اعتنائهما بحفظه، وتسخير الله إياهما، فكذلك حال العبد الطائع مع الرب، وفى الحديث: «اللهم كلاءة ككلاءة الوليد»[2] فمعنى كنت،

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٤٣/٧) ح (٦٥٠٢)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٣٤٦/٣).
(٢) أخرجه الإمام أحمد فى كتاب الزهد (ص١٠)، وابن عدى فى الكامل (٢٩٥/١).

سمعه أحاطت عنايتى ولطفى به بحيث يصير فعله وإدراكه كأنه فعلى وإدراكى. قيل: وأصل الكلام كأن سمعه سمعى أى صار، ثم حذف أداة التشبيه، وقلب التشبيه بعد ذلك فصار التقدير: كأن سمعى سمعه ثم حذف المضاف من سمعى وأقيم المضاف إليه، وهو ضمير المتكلم مقامه فانقلب الضمير المجرور مرفوعا واتصل بالفعل فصار اللفظ كنت سمعه، وهكذا تأويل بقية الحديث وفيه حذف كثير.

وأما ما يشير إليه أصحاب الاتحاد من ادعائهم أن الحديث على ظاهره، وأن الحق ما زال سمعًا وبصرًا ويدًا للعبد حقيقة، بدليل قوله: «كنت» وإنما ظهرت له حقيقة الحال حينئذ، فلا يخفى فساده لاستحالة كون القديم صفة للحادث. وقوله: واتخذه وليا، وجعل حقيقة الولاية: التجرد عن الصور والجهات والوقوف معه بالذات، قالوا: وسمى الولى وليا لأنه تولى الله بطاعته، وقيل: لأن الله تولاه بلطفه، فهو فعيل، وإما بمعنى فاعل أو مفعول، وحينئذ يصير مجاب الدعاء مكاشفًا بغيب الأرض والسماء، مخاطبًا بسائر الأسماع فلا يدع إلا إياه إليه، ولا يستدل بغيره عليه.

قال أبو سعيد الخراز[1]: إذا أراد الله أن يوالى عبده فتح عليه باب ذكره فإذا استلذ الذكر، فتح عليه باب القرب ثم رفعه إلى مجالس الأنس، ثم أجلسه على كرسى التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار القرب وكشف له الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة خرج من حسه ودعاوى نفسه، ويحصل حينئذ فى مقام العلم بالله، فلا يتعلم من الخلق بل تعليم الله، وتجلية لقلبه حينئذ، فيسمع ما لم يسمع ويفهم ما لم يفهم.

قال بعض محققى الصوفية: لو أنصفنا أصحابنا الأصوليون لما استبعدوا ذلك أعنى حصول العلم من العمل؛ لأن الصوفية يقولون: العلم يستفاد بأعمال القلوب، وهى كيفية يظهر صدقها بالعمل بالجوارح فعمل الجوارح حق حقيقة على القلب ولهذا لا يصح عمل النية إلا بعمل القلب، أعنى عملاً مقبولاً ولو نظروا رضى الله عنهم حق النظر لعلموا أن المعارف العقلية لا تحصل إلا بصحة النظر، وصحة النظر لا تحصل إلا بصحة البصيرة، وصحة البصيرة لا تحصل إلا بزوال حاسة النفس وانقشاع غمام الجهل، وحصول طهارة النفس.

---

(١) هو: أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز البغدادى من مشايخ الصوفية وأحد المشهورين بالورع والمراقبة وحسن الرعاية، صحب ذا النون المصرى، قيل: أنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء. توفى سنة ٢٨٦هـ، وقيل/ ٢٨٩هـ. من مصنفاته: الصدق، والطريق إلى الله.
انظر: شذرات الذهب (١٩٢/٢)، طبقات الشعرانى (٧٩/١).

كما قال تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت**﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ولهذا قال: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ [العنكبوت: ٦٩] ﴿**والذين اهتدوا زادهم هدى**﴾ [محمد: ١٧]. وقال فى العبد الصالح: ﴿**آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علمًا**﴾ [الكهف: ٦٥].

فدل سبحانه باختلاف العبارتين على اختلاف المعنيين فسمى ما خولهم على ألسنة أنبيائه هداية، وسمى ما أفاض عليهم من باطنهم بلا واسطة هدى، وقد حصل هذا المدد لسادات الصحابة، فقال عليّ، رضى الله عنه: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقنا»[1]، وحصل لحارثة حيث قال النبى ﷺ: «لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك؟» الحديث، فمن وفقه الله معرفة وحدانيته ببدائعه وحقائقه، كما قال تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم**﴾ [فصلت: ٥٣]، فعند ذلك يرى حسن الشريعة ونظامها فيعبده عند ذلك حق عبادته، فيوليه تقريبه وتحبيبه، فيعرف حينئذ حقائق الموجودات بموجدها ودقائق المخلوقات بخالقها فيصير كما قيل لبعضهم: بم عرفت الله؟ قال: عرفت الأشياء بالله، وقال بعضهم: ما نظرت منذ عرفت الله إلى شيء إلا رأيت الله قبله.

(م): ودنيء الهمة لا يبالى فيجهل فوق جهل الجاهلين، ويدخل تحت ربقة المارقين.

(ش): دنيء الهمة: من جنح إلى سفساف الأمور وعدل عن معاليها، قد قيدته الشهوة وأسرته المحظورات لا يبالى بارتكاب الحرام ولا بالتدنس بالآثام، ولهذا قال العلماء: الخسيس من باع دينه بدنياه وأخس منه من باع دينه بدنيا غيره، والمواقع له فى هذا الجهل فإنه أول داء النفس، ثم حب الأشياء، ثم قلة المبالاة ثم الجرأة، ثم قلة الحياء، ثم تصديق النفس، ثم المنى لفوز الآخرة، وهذا حال من ركبته النفس الأمارة بالسوء، ولا يبالى الله أن يهلكه، وأول منزل من منازل السالك هو الفراغ من ذبح النفس بسكين الرياضات فمن بادر إلى ذبح نفسه الغرة التى لم تحتنك بعد السر فله حياة لا يموت بعدها، ومن سوف فى ذلك وقد صارت نفسه قوية عوانًا مختالة مكارة خداعة يظهر بزى الصلحاء، ويتسم بسمة الأتقياء، وتعجب الناظرين بزخارفها فلا بذل للحق ولا يدأب فى العمل الصالح دأبًا، ولا تكدح إلى ربها كدحًا فتخرج من الأمر خليعة العذار مرتدة مسلمة عن تكليف الدين ليس فيها أثر سجود ولا سمة شهود، وهذه هى الأمارة بالسوء الباغية الطاغية التى هى أعدى عدوك.

---

(١) انظر: الأسرار المرفوعة لعلى القارى (٢٩٣).

(م): فدونك صلاحًا أو فسادًا ورضًا أو سخطًا وقربًا أو بعدًا وسعادة أو شقاوة ونعيمًا أو جحيمًا.

(ش): هذا خطاب عام لما علم الفرق بين الحالين، وتباين هذين الضدين وتضمن قوله: دونك تحذيرًا وإغراء فالإغراء للصلاح والرضى والقرب والسعادة والنعيم، والتحذير لمقابلها كما قيل:

أنت القتيل بكل من أحببته فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي

(م): وإذا خطر لك أمر فزنه بالشرع، فإن كان مأمورًا فبادر، فإنه في الرحمن، فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهية فلا عليك.

(ش): إذا عرض للسالك إلى الله في الطريق أمر فطريقه أن يزنه بميزان الشرع، ويقصد باب العلم إذ لا عمل إلا بعلم، ولا تخرج عن ثلاثة أقسام:

إما أن يكون مأمورًا به أو منهيًا عنه أو مشكوكًا فيه، والمصنف ذكر الثلاثة، فإن وجده مأمورًا به أعم من الواجب والمندوب فليبادر إلى فعله فإنه من الرحمن، فإن خشيت وقوعه على صفة منهية من عجب أو رياء، فلا عليك ولا تجعل هذا الخاطر مانعًا من العمل فإنه شيطاني، نعم إن أوقعته على تلك الصفة المنهية كان ذلك محبطًا له، وهنا أمور:

أحدها: أن المصنف أجمل الخاطر من الرحمن وهم يقسمونه إلى ملكي وإلهامي وروحي مع اشتراك الكل في الحق، فالخواطر الملكية هي ما تعلق بالترغيب في العبادات على تفريق أوامر الشرع والنهي عن المخالفات، واللوم على ارتكاب المحظورات والفرق بينه وبين الإلهام، أن الخواطر الملكية قد تزعمها النفس والشيطان، فعلها إبداع بالهواجس والوساوس بخلاف الخواطر الإلهامية فإنه لا يردها شيء تتنازعها النفس والشيطان طوعًا وكرهًا.

الثاني: علم من قوله: فبادر بفاء التعقيب إلى السرعة. قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: فإنك إن توقفت برد الأمر وهبت ريح التكاس، وقد حكى البوشنجي[1] أنه كان في حالة التفرغ فدعا من نزع قميصه عنه، وقال: ادفعه إلى فلان، فقيل له: لو صبرت حتى يخرج، فقال: خفت أن يزول ذلك الخاطر عن القلب.

---

(١) هو: محمد بن إبراهيم بن سعيد البوشنجي العبدي أبو عبد الله، شيخ أهل الحديث نسبته إلى مدينة بوشنج من نواحي هراة (٢٠٤ - ٢٩١هـ).

انظر: تذكرة الحفاظ (٢٠٧/٢)، معجم المؤلفين (٢٠٢/٨).

الثالث: أشار المصنف بذلك إلى أن المدار على الأمر والنهي، وقد قال الأستاذ أبو القاسم القشيري في كتاب الإشارات: وقد سئل ما أول طريق الحق وآخره؟ فعلل أوله وآخره معانقة ما أمرت به ومفارقة ما زجرت عنه، وما عداها فعبارات آيلة فمبادرة الأمر ومحاذرة الزواجر والتوقي من المخالفات والترقي إلى الطاعات.

(م): واحتياج استغفارنا إلى استغفار لا يوجب ترك الاستغفار ومن ثم قال السهروردي: اعمل وإن خفت العجب مستغفرًا منه.

(ش): هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أنه نقل عن رابعة العدوية[1] رضي الله عنها: استغفارنا يحتاج إلى استغفار، وإذا كان كذلك فلم نستغفر؟.

والجواب: أن التلفظ المحض خير من الصمت، فاحتياجه إليه لا يوجب الصمت عنه. قال الغزالي في الإحياء في باب التوبة: لا يظن أن رابعة تذم حركة اللسان بالاستغفار، من حيث إنه ذكر الله تعالى بل تذم غفلة القلب، فهو محتاج إلى الاستغفار من غفلة قلبه لا من حركة لسانه، فإن سكت عن الاستغفار باللسان أيضًا يحتاج إلى استغفارين، لا إلى استغفار واحد. قال: وهذا معنى قول القائل الصادق: حسنات الأبرار سيئات المقربين، فإن هذه الأمور ثبتت بالإضافة ينبغي أن يوجد من غير إضافة، ولذلك اختيارات جريان الاستغفار على اللسان مع الغفلة حسنة؛ لأنها خير من حركة اللسان بغيبة مسلم أو فضول كلام، بل هو خير من السكوت، وإن كان ناقصًا بالنسبة إلى عمل القلب.

ولذلك قال بعضهم لشيخه: إن لساني في بعض الأحيان يجري بالذكر والقرآن، وقلبي غافل، فقال: اشكر الله إذ استعمل جارحة من جوارحك في خير، وعوده الذكر، ولم يستعمله في الشر والفضول. وما قاله حق، فإن تعود الجوارح للخيرات حتى يصير لها طبعًا يدفع جملة من المعاصي فمتى تعود لسانه الاستغفار إذا سمع من غيره كذبًا سبق لسانه إليه، ومن تعود الاستعاذة إذا حدثَ لظهور مبادئ شر قال بحكم اللسان: أعوذ بالله حتى يدفع بذلك شر لعنته أو غيبته، فإياك أن تلمح في الطاعات مجرد الآفات فتقل رغبتك في العبادات، فإن هذه مكيدة من الشيطان على المغرورين.

وحكى الأستاذ أبو القاسم القشيري في الإشارات عن بعضهم: لا ينفع ذكر اللسان

---

(١) هي: رابعة بنت إسماعيل العدوية أم الخير مولاة آل عتيك البصري، صالحة مشهورة، كثيرة البكاء، كانت إذا سمعت النار غشي عليها زمانًا، وكانت ترد ما أعطاه الناس لها وتقول: ما لي حاجة بالدنيا، لها أخبار في العبادة والزهد، ولها شعر. توفيت سنة ١٣٥هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: طبقات الشعراني (٥٦/١)، وفيات الأعيان (٨٢/١)، والأعلام (١٠/٣).

مع غيبة القلب، ثم قال بعض الموفقين: إن الله أكرم أن لا يحفظ على العبد قلبه إذا حضر هو بلسانه. قال الأستاذ: وهذا هو التحقيق. وقال فى موضع آخر: عند المعظم يلقن العبد ذكرا فى الابتداء حتى يتمرن عليه اللسان، ثم يرد الذكر إلى القلب. وقال: ينبغى أن يمتلئ القلب أولاً بالذكر ثم تفيض منه على اللسان والكل حق.

وقوله: ومن ثم قال: مشيرًا إلى ما سأل بعض أئمة خراسان للشيخ شهاب الدين السهروردى فقال: القلب مع الأعمال يداخله العجب ومن ترك الأعمال يخلد إلى البطالة، فأجابه الشيخ لا تترك الأعمال، وداوى العجب بأن تعلم أن ظهوره من النفس، وكلما ألم بباطنه خاطر العجب يستغفر الله فإنه يصير ذلك كفارة خاطر العجب، لا يدع العمل رأسًا، وكذا قال الإمام فى المطالب: من مكائد الشيطان أن يترك العمل خوفًا من أن يقول الناس مرائى، وهذا باطل، فإن تطهير العمل من نزغات الشيطان بالكلية متعذر، فلو وقفنا العبادة على الكمال لتعذر الاشتغال بشيء من العبادات، وذلك يوجب البطالة، وهى أقصى غاية غرض الشيطان، بل الصواب أنك مادمت تجد باعثًا دينيا على العمل فلا تترك العمل، فإن ورد فى إتيانه خاطر بالرياء فجاهد نفسك، واحتمل فى إزالة الخاطر بقدر القدرة.

وقال الشيخ أبو زكريا النووى: لو فتح الإنسان عليه ملاحظة الناس والاحتراز من طرق ظنونهم الباطلة، لا نسدل عليه أكثر أبواب الخير، وضيع على نفسه شيئًا عظيمًا من مهمات الدين، وليس هذا طريقة العارفين، ولقد أحسن من قال: سيروا إلى الله عرجانا ومكاسير، ولا تنتظروا الصحة، فإن انتظار الصحة بطالة، والعلم فى هذا المعنى قول الإمام الشافعى: إذا خفت على عملك العجب فاذكر رضى من تطلب، وفى أى نعيم ترغب، ومن أى عقاب ترهب، وأى عاقبة تشكر، وأى بلاء تذكر، فإنك إذا فكرت فى واحدة من هذه الخصال، صغر فى عينيك عملك وهاهنا دسيسة قد تخفى، وهى: أن الشارع رتب على الطاعات ثوابًا ومدحًا وثناء على فاعلها، ورتب على المعاصى عقابا وذما وقدحا فى فاعلها، ثم طلب من الفاعل الإخلاص، وهو أن يفعل للامتثال لا لغرض أصلاً، فيقال: إن ذلك من جملة حظوظ النفوس، فما الذى يحقق له الإخلاص ولو قالت له النفس: إنما فعلت للامتثال كيف يصدقها وهى رواغة.

والجواب: طريقة السير بأن تعرض عليها شوائب حظوظها فى الفعل، فيعرض عليها المنع فلا يجدها عنده، والثواب فكذلك ثم يعرض عليها الإقبال المجرد فيجدها منبعثة ومنشرحة به، ويكتفى من النفس بهذا المقدار للضرورة، وقد اختلف الناس فى حديث الثلاثة الذين أول من تسعر بهم النار، حيث يقول: «إنما قصدتك، فيقول الله: كذبت،

إنما أردت ليقال»[١] هل كان هذا القائل روغ وكذب متواطئًا مع نفسه أو كان صادقًا باعتبار ما عنده؟ لكن النفس ليست عليه فى معتقدها غير ذلك، وكان من حقه أن يتفقدها وغرضها منه حتى يقع على الإخلاص، فكذب بهذا الاعتبار لتقصيره، وهذا أولى ما يحمل عليه الحديث؛ لأن ذلك المقام لا ينطق فيه إلا بالصدق، والذى ينبغى للعاقل أن لا يثق بنفسه أبدًا، بل يتهمها. قال يحيى بن معاذ: لا تسكن إلى النفس وإن دعتك إلى الرغائب.

(م): وإن كان منهيًا فإياك فإنه من الشيطان فإن ملت فاستغفر.

(ش): القسم الثانى: أن تجده فى الشرع منهيا عنه فلا تقربه فإنه الشيطان، فإن غلبك الأمر وفعلت فاستغفر، لأنها معصية كفارتها الاستغفار، وجعل المصنف كلا من الشيطان خلاف ما عليه أكثر أئمة هذا الشأن من تقسيم الخواطر الباطلة إلى نفس وشيطان، وفرقوا بينهما مع اشتراك الكل فى الباطل بأن النفسانى علامته إذا طلب شيئا لا يرجع عنه، والشيطان قد ينقله إلى مثله إذا عجز عن الأول؛ لأن قصده شغل القلب بغير الله ووقوعه فى الفتنة فلا يزال يزين الأشياء فى نظره ويدعوه إليها، فإن لم يلتفت إلى شىء زين آخر، وهكذا لأن جميع المخالفات عنده سواء، بخلاف خاطر النفس فإنها تصمم ولا تسكن إلا عند استيفاء حظها، أو يسكنها إخلاص الطالب بصمصام التصديق كما قال بعضهم، اشتهت نفسى أربعين سنة أن أغمس جزرة فى الدبس، وهذا الفرق منقول معناه عن أستاذ الطائفة الجنيد، رضى الله عنه.

ونبه الشيخ شهاب الدين السهروردى على أن هذه الإشارات إلى علامات الخواطر لا يرخص للمريد فى الاشتغال بتمييزها، فإن ذلك يشوش الفكر ويزيل الجمعية، ويبطل فائدة الذكر، لا ليس طريقه على نفى الخواطر بأسرها، لئلا يصير الشيطان من جملة خواطره، بل حقه ردعها وردها بالمراقبة، وبهذا يعتذر عن المصنف فى إجماله هذا المقام، وقد نقل القشيرى الإجماع على أن من يأكل الحرام لا يفرق بين الخاطر الملكى والشيطانى، ولما كان الميل تارة يكون مع التصميم وتارة لا معه بين الحكم.

(م): وحديث النفس، ما لم يتكلم أو يعمل، والهم مغفوران.

(ش): الواقع فى النفوس من متعلقات المعاصى خمس مراتب:

الأولى: الهاجس وهو ما يلقى فيها، ولا يؤاخذ به بالإجماع؛ لأنه ليس من فعل العبد وإنما هو وارد لا يستطيع رفعه.

---

(١) سبق تخريجه.

الثانية: جريانه فيها وهو الخاطر وسمى الراغب الأول سانحا. وقال الشيخ: وهو الخاطر يعبر عنهما بالهاجس، وإليه أشار النبى ﷺ بقوله: «إن للشيطان لمة بابن آدم، وللملك لمة، فأما لمة الملك فوعد بالخير وتصديق بالحق، وأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق»(١).

الثالث: حديث نفسه وهو ما يقع من التردد، هل يفعل أو لا؟ وهذان مرفوعان بقوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتى ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»(٢)، فإذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق أولى. قال المحققون: وهذه المراتب الثلاث أيضًا لو كانت فى الحسنات لم يكتب له بها أجرًا، أما الأول فظاهر، وأما الثانى والثالث فلعدم القصد.

الرابعة: الهم وهو ترجيح قصد الفعل. يقال: هممت بالأمر أى قصدته بهمتى، وهو مرفوع لقوله تعالى: ﴿**إذ همت طائفتان**﴾ [آل عمران: ١١٢] الآية، ولو كانت مؤاخذة لم يكن الله وليهما، ولقوله ﷺ: «من هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه»(٣) وفى هذه الحالة تفترق الحسنة مع السيئة، فإنه إن هم بالحسنة ولم يعملها كتب له حسنة كاملة كما ثبت فى الصحيحين. وحمل ابن حبان فى صحيحه الهم على العزم؛ لأن العزم نهاية الهم، قال: ويحتمل أن الله تعالى يكتب لمن هم بالحسنة حسنة، وإن لم يعزم عليه، ولا عمله لفضل الإسلام.

الخامسة: العزم وهو قوة القصد والجزم به، فإن العزم لغة الجد وعقد القلب وهو مؤاخذ به عند المحققين، وذهب بعضهم إلى أنه مرفوع كالهم، والصحيح الأول لقوله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار»، قالوا: يا رسول الله، هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «إنه كان حريصًا على قتل صاحبه»(٤) فعلل بالحرص والإجماع على المؤاخذة بأعمال القلوب كالحسد بخلاف الهم.

وقال العبادى فى فتاويه: لا خلاف أن الآدمى مؤاخذ بعمل اللسان والسمع والبصر،

---

(١) رواه الترمذى فى سننه (٢١٩/٥) ح (٢٩٨٨) عن عبد الله بن مسعود، وقال: حديث حسن غريب.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥٠٤/٦) ح (٥٢٦٩) عن أبى هريرة، رضى الله عنه، مرفوعًا، ومسلم فى صحيحه (١١٦/١، ١١٧) ح (٢٠١).

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه (٢٤٠/٧) ح (٦٤٩١)، ومسلم فى صحيحه (٢٩٨/١).

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه (١٦/١) ح (٣١) وله أطراف فى ح (٦٨٧٥، ٧٠٨٣)، ومسلم فى صحيحه (٢٢١٤/٤، ٢٢١٥) ح (٢٨٨٨) عن أبى بكرة رضى الله عنه.

أما الفؤاد فقال الله تعالى: ﴿**إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا**﴾ [الإسراء: ٣٦]، فمن الناس من يقول: يؤاخذ بما يسعى به الباطن إلى أول خاطره، وهو الهاجس، والأصح أنه لا يؤاخذ بمساعى الباطن لقوله ﷺ: «إن الله عفى لأمتى عما حدثت به أنفسها»، وقيل: إن اتصل بما تعمل تؤاخذ بالكل. انتهى. وما أطلقه متعقب بما ذكرنا.

وقال القاضى الحسين فى كتابه الصوم من تعليقه: كما يحرم النظر إلى الحرام يحرم الفكر فيه لقوله تعالى: ﴿**ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض**﴾ [النساء: ٣٢]، فمنع أعنى التمنى فيما لا يحل، كما منع من النظر إلى ما لا يحل لقوله تعالى: ﴿**قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم**﴾ [النور: ٣٠]. وأشار المصنف بقوله: ما لم يتكلم إلى أن عدم المؤاخذة بالهم، وحديث النفس ليس مطلقًا، بل بشرط عدم التكلم والعمل، حتى إذا عمل يؤاخذ بشيئين: همه وعمله، ولا يكون همه مغفورًا وحديث نفسه إلا إذا لم يعقبه العمل، هذا هو ظاهر الحديث.

وقوله: والهم، أى ما لم يتكلم أو يعمل أيضًا، ولم يحتج إلى تقييده؛ لأنه إذا قيد حديث النفس وهو دون الهم كان الهم مقيدًا بطريق أولى، له يؤخذ بهما إذا عمل عملاً غير المعصية التى هم أو حدث نفسه بها، وأما إن كان ذلك العمل أجنبيًا لا ارتباط له بهما بالكلية كمن هم بالزنا ثم أكل فلا ريب فى عدم المؤاخذة، وإن كانت من مقدمات المعصية كمن هم بالزنا بامرأة تقابله فمشى إليها ثم رجع من الطريق، فهذا موضع نظر.

قال الشيخ السبكى: يظهر المؤاخذة من إطلاق النبى ﷺ العمل، وكونه لم يقله أو يعمله، قال: فيؤخذ منه تحريم المشى إلى معصية، وإن كان المشى فى نفسه مباحًا لكن لانضمام قصد الحرام، وكل واحد من المشى والقصد لا يحرم عند انفراده أما إذا اجتمعا فإن مع الهم عملاً لما هو من أسباب المهموم به فاقتضى إطلاق أو يعمل المؤاخذة به. قال: فاشدد بهذه الفائدة يديك واتخذها أصلاً يعود نفعه عليك، وهذا الذى قاله من المؤاخذة بالمقدمة إذا انضمت إلى حديث النفس لإطلاق أو يعمل حسن لو لم يقيد فى حديث آخر.

لكن جاء فى رواية فى الصحيحين: «أو يعمل به» ويحتمل أنه لما رجع عن فعل السيئة بعد فعل مقدمتها لله لم يؤاخذ بالفعل، لقوله فى الحديث: «إن تركها فاكتبوها له حسنة وإنما تركها من جراى»أى من أجلى. رواه مسلم. وفى لفظ لابن حبان: «وإن تركها من

أجلي فاكتبوها له حسنة»[1]. وذكر في موضع آخر أن قوله: «أو يعمل» ليس له مفهوم حتى يقال: إذا تكلمت أو عملت يكتب عليها حديث النفس؛ لأنه إذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس أولى، وهذا خلاف ظاهر الحديث، وخلاف ما قاله المصنف هنا، وقد نازعه ابنه وقال: يلزم منه أن لا يؤاخذ عند انضمام عمل من مقدمات المعمول به بطريق أولى قال فقوله: وإذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس أولى ممنوع، فلا نسلم أن الهم لا يكتب مطلقًا بل عند انضمام عدم العمل إليه.

(م): فإن لم تطعك الأمارة فجاهدها.

(ش): أي كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم؛ لأنها قصدت بك الهلاك الأبدى. قال بعضهم: معالجة المعصية إذا اخطرت حتى تذهب أهون من مرارة التوبة حتى تقبل؛ لأن مجاهدتها فى البداية بكف الخواطر، وفى النهاية بالندم والتأسف والبكاء، ثم لا يدرى أقبلت أم لا؟ وإذا وقع العبد فى المعصية لاهيا عن الوعيد لم يحضر ذكره فهو من الذين: ﴿**نسوا الله فأنساهم أنفسهم**﴾ [الحشر: ١٩] لأنه لا يجب إليه أن يستحضر عظمة الرب فى هذه الحالة، فإذا لم يخلق الله له الذكر فقد أراد هلكته، وعليه إثم الذاكر؛ لأن نسيانه لسبب انهماكه فى المعصية وتعلق شهوته، وإذا حضرت المعصية واستحضر عظمة من يعصيه والتحريم، فإن كف عن الإقدام فذاك وإن أقدم تجرئًا فهالك أو تسويفًا وقال: أتوب بعد ذلك فمعذور فإنه يجب عليه ملازمة الطاعة ومعالجة الشهوة، وإنما خص المصنف هذا بالأمارة لأن النفوس ثلاث: أمارة بالسوء وهى التى لا يلوح لها طمع إلا تعرضت له ولا تبدو لها شهوة إلا تبعتها، لم تحكمها الرياضة ولم تسلك سبيل الرشاد.

والثانية: اللوامة وهى التى تلوم صاحبها على التقصير فى الطاعة ولهذا أقسم الله تعالى بها: ﴿**ولا أقسم بالنفس اللوامة**﴾[2] [القيامة: ٢].

والثالثة: المطمئنة التي استقامت على الطاعة ولم تفترسها غوايل الشهوات.

واعلم أن النفس بطبعها تحب الراحة والشهوة فمتى أطلقت لجامها أهلكتك، فتحتاج أن تكون ركابًا فارسًا بطلاً وإلا اغتالتك. قال بعضهم: وقفت يومًا بالطاحون وإذا ببعير يدور على رحا فلما فقد صوت الطحان أبطأ فى السير، فجاء الطحان وصاح به كالزاجر له على البطء فرأيت البعير هاج لصوته وتحرك كل عضو منه على حدته

(١) صحيح مسلم (١/١١٨) ح (٢٠٥)، والإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١/٣٠٠) ح (٣٨٣).

(٢) فى الأصل: «ولا أقسم بالنفس الأمارة» وهو خطأ.

لانبعاثه، ففهمت منه أن كل روحانى فنفسه تبطىء به لميلها إلى الراحة فيحتاج إلى مؤاثرة تزجره وتصوت به وتحثه على العمل، كذلك نفس ابن آدم محتاجة إلى الموعظة والزجر.

(م): فإن فعلت فتب.

(ش): أى على الفور وهو مفهوم من إتيانه بالفاء حتى لا يبقى للمعصية فى النفس أثر؛ لأن التوبة تجب ما قبلها وهى رحمة من الله للمذنبين. قال العلماء: والتوبة واجبة لا يجوز لمن عمل سيئة أن يؤخر التوبة بل يلزمه إذا وقعت منه الندم والاستغفار، وقل أن يخلو المكلف من أمر يتوب منه حتى إن قومًا من العلماء يوجبون التوبة من الغفلة. قال ابن الصباغ فى كتاب الطريق السالم: وذلك ظاهر الحجة فإن من شأن المنعم عليه أن لا يغفل عن المنعم؛ لأنه لا يخليه عن نعمة.

واعلم أن الإسلام يجب ما قبله قطعًا، وأما التوبة فهل تكفيرها الذنب قطعى أو ظنى؟ فيه خلاف لأهل السنة واختار إمام الحرمين أنه مظنون. قال النووى فى شرح مسلم وهو الأصح. وقال الأبيارى فى شرح البرهان: الصحيح عندنا القطع بالمحو، وسندنا الإجماع عليه وإن اختلفوا فى القطع والظن، فمن قال: إنها غير ماحية فقد خرق الإجماع، فإن قيل: فبعض الأمة جازم بالظن فكيف ينتج القطع؟ قلنا: يلزم من هذا أن الأمة إذا اجتمعت على قبول مظنون أن لا يكون حجة، ونحن نختار أن الإجماع حجة على كل حال، وظن بعضهم يزيد على ظن جميعهم.

قال الحليمى: ولا يجب على الله قبولها ولكنه لما أخبر عن نفسه أنه يقبل التوبة عن عباده ولم يجز أن يخلف وعده، علمنا أنه لا يرد التوبة الصحيحة على صاحبها فضلاً منه. وقال والد المصنف فى تفسير قبول التوبة عن الكفر مقطوع بها، أعنى أن الله يقبلها تفضلاً قطعًا وفى القطع بقبول توبة العاصى قولان لأهل السنة، وقد نجد فى كلام الخلاف فى وجوبها وليس مرادهم ما قالته المعتزلة، وإنما مرادهم القطع بوقوعها تفضلاً كما ذكرناه، وأن ذلك ثابت بأدلة سمعية مقطوع بها بخلاف أحد القولين، ومظنونة وعلى الثانى والأصح أنها ظنية. وعبارة ابن عطية فى وجوبها قولان لأهل السنة وهو محمول على ما قلناه.

وقد أورد الشيخ عز الدين تشكيكًا على تحقيق التوبة وتصويرها مع ملاحظة توحيد الله بالأفعال خيرها وشرها مع أن التوبة ندم على فعل، والندم على فعل الخير لا يتصور وأجابنى بأن من رأى للآدمى كسبًا خص الندم بكسبه دون صنع ربه، ومن لا يرى

بالكسب خص الندم بحال الغفلة عن التوحيد. قال: وهذا مشكل جدًا من جهة أنه يتوب عما يظنه فعلا له، وليس بفعل له في نفس الأمر.

(م): فإن لم تقلع لاستلذاذ أو كسل فتذكر هاذم اللذات وفجأة الفوات أو لقنوط فخف مقت ربك واذكر سعة رحمته وأعرض التوبة ومحاسنها.

(ش): ذكر أن لعدم إقلاع النفس عن الذنب شيئين:

أحدهما: استلذاذ المعصية أو الكسل عن الإنابة فعلاجها الإقماع بذكر هازم اللذت ومفرق الجماعات، إذ لا محيص عنه ولا مهلة، فإنه يكدر العيش ويقصر الأمل ويبعث على العمل كما قال ﷺ: «أكثروا من ذكر هازم اللذات، فإنه ما ذكر في كثير إلا قلله ولا في قليل إلا كثره»[1]. وكان بعضهم يقول: شغل الموت قلوب المتقين عن الدنيا، فوالله ما رجعوا فيها إلى سرور بعد معرفتهم بتكديره وغصته. وقال بعض المسلكين: إذا اشتبه عليك أمر فلم تعلم هو مما يجب أن يرغب فيه أو عنه فاحضر ببالك حضور باعث الموت فإن بقي معك الأمر فابق معه، وإن فارقك ففارقه، وقيل لمحتضر: كيف حالك؟ فقال: كيف حال من يريد سفرًا بعيدًا بلا زاد، وينزل منزلاً موحشًا بلا مؤنس ويقدم على ملك جبار وقد أذنب إليه بلا حجة.

الثاني: القنوط واليأس من رحمة الله لشدة الذنب أو استحضار عظمة الرب وشدة بأسه فهذا مقت من الله وذنب آخر مضاف إلى ذنب المعصية، وقد قال تعالى: **﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾** [يوسف: ٨٧] وعلاج هذا الداء بما يضاده، وهو استحضار سعة رحمة الله كما قال تعالى: **﴿قل يا عبادى الذى أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعًا﴾** [الزمر: ٥٣] وفي الصحيح: «والذى نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم»[2]، ومنه: «لله أفرح بتوبة العبد من رجل نزل مع راحلته عليها طعامه وشرابه بأرض فلاة فقام...» الحديث.

(م): وهي الندم وتتحقق بالإقلاع وعزم أن لا يعود وتدارك ممكن التدارك.

(ش): تفسير التوبة بالندم لأنه روحها وركنها الأعظم كقوله: «الحج عرفة»[3].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في كتاب الزهد (ص١٧) وابن ماجه (١٤٢٢/٢) ح (٤٢٥٨)، والحاكم في المستدرك (٣٢١/٤)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٢١٠٦/٤) ح (٢٧٤٨)، وأحمد في المسند (٣٠٩/٢)، والترمذي في سننه (٥٤٨/٥).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه (٤٨٥/٢) ح (١٩٤٩) والترمذي في سننه (٢٣٧/٣) ح (٨٨٩)، والنسائي في سننه (٢٥٦/٥) ح (٣٠١٦)، وابن ماجه في سننه (١٠٠٣/٢) ح (١٥٣٠).

وروى ابن ماجه بإسناده: «الندم توبة»[1] وكانت التوبة فى بنى إسرائيل بقتل النفس كما قال تعالى: ﴿فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم﴾ [البقرة: ٥٤]. قال الواسطى[2]: توبتهم إفناء نفوسهم، وتوبة هذه الأمة أشد وهى إفناء نفوسهم عن مرادها مع بقاء رسوم الهياكل، ومثل من أراد هذا الإفناء الذى أشار إليه الواسطى كمثل من أراد كسر لوزة فى قارورة، وذلك مع أنه صعب يسير على من يسره الله.

قال حملة الشريعة: والمراد الندم لأجل ما وجب عليه، فلو تضرر بشرب الخمر وندم فليس بتوبة؛ لأنه ندم لأمر يعود إلى طبعه، ولهذا قال ابن القشيرى فى المرشد: التوبة فى اصطلاح المتكلمين الندم على الزلة لأجل باعث الندم له وهذا القيد لأنه ربما يندم على الزلة لإضرارها به فهو نادم غير تائب. قال: وهذا الحد ذكره القاضى والأستاذ. وأما الفقهاء فذكروا له ثلاثة أركان: الإقلاع فى الحال، والعزم على أن لا يعود فى الاستقبال والندم. انتهى.

وكأن المصنف أراد أنه لا يخالف بين الطريقين فسالك طريق المتكلمين فى تفسيرها بالندم، وجعل كلام الفقهاء لا يخرج عنه لأن ذلك يتضمن الندم، إذ يستحيل حصول الندم الحقيقى على شىء مع ملازمته فى الحال والعزم على معاودته، فلهذا قال: يتحقق أى إنما يتحقق بالإقلاع فى الحال والعزم فى الاستقبال، وإن تعلق بحق آدمى فلابد من الخروج عنه وإليه أشار بقوله: وتدارك ممكن التدارك، وهذا قاله الفقهاء.

وقال الإمام فى الشامل: إن لم يرد المظلمة وندم فقد صحت توبته فإنها: الندم على ما سلف، وما تعلق برد المظلمة حق آخر وجب عليه، فإذا لم يفعله لم يبطل ما أتى به من حقيقة التوبة، وحكى ابن القشيرى فى المرشد عن والده زيادة شرط آخر وهو تعين الذنب فلو أسلف ذنبا ونسيه فإن عين ذنوبه فى الجملة وعزم أن لا يعود إلى ذنب، لم تصح توبته بما نسبه وما دام ناسيا لا يكون مطالبا بالتوبة، ولكن يلقى الله وهو مطالب بتلك الزلة، وهذا كما لو كان عليه دين لآدمى ونسى المديون ولم يقدر على الأداء فهو فى الحال غير مطالب مع النسيان، ولكن يلقى الله وهو مطالب.

قال: وهذا مأخذ ظاهر؛ لأن التوبة ندم والندم إنما يتحقق مع الذكر بما فعله حتى

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى سننه (١٤٢٠/٢) ووقع خطأ عله من الناسخ هكذا: «ليس الندم توبة»، وأثبتنا الصحيح.

(٢) هو: محمد بن موسى الواسطى أبو بكر متصوف من كبار أتباع الجنيد، كان رفيع القدر على المنازلة مكانه عظيمة، كان يحضر لورده كل لسلة خمسة آلاف، توفى سنة ٣٣١هـ.
انظر: طبقات الشعرانى (٨٥/١)، الأعلام (١١٧/٧)، طبقات الصوفية (ص٣٠٢).

يتصور الندم. وقال القاضى: إن لم يتذكر التفصيل يقول: إن كان لى ذنب لم أعلمه فإنى تائب إلى الله منه، ولعله قال هذا إذا علم أن له ذنوبا، ولكنه لا يتذكرها، فأما إذا لم يعلم لنفسه ذنبا فالندم على ما لم يكن محال، وذكر المحاسبى أنه يعين كل ذنب على انفراده ولا يخفى إشكاله. وقال الشيخ عز الدين: يتذكر من الذنوب السالفة ما يمكن تذكره وما تعذر لا يجب عليه ما لم يقدر عليه.

(م): وتصح ولو بعد نقضها عن ذنب ولو صغيرا مع الإصرار على آخر ولو كبيرا عند الجمهور.

(ش): فيه مسائل:

أحدها: من تاب ثم نقض لم يقدح فى صحة الماضية ما طرأ من المنافي، وعليه المبادرة إلى تجديد التوبة من المعاودة كقوله تعالى: ﴿**إن الله يحب التوابين**﴾ [البقرة: ٢٢٢] والتواب بوزن فعال وهو للمبالغة ولا يطلق إلا على من أكثر التوبة. وقال ﷺ: «ما أصر امرؤ ولو عاد فى اليوم سبعين مرة»(١) هذا هو المشهور. وحكى الإمام عن القاضى أن توبته الأولى انتقضت حتى يلقى الله مؤاخذًا بحكم الزلة الأولى التى تاب منها والصحيح الأول، فإنه كمن ترك الصلاة فقضاها ثم ترك أخرى فالأولى التى قضاها لا يطالب بحكمها ثانيا. وأجرى الواحدى فى تفسير سورة النساء هذا الخلاف فى الكافر يؤمن ثم يكفر أنه يكون مطالبا بجميع كفره على قول بعض الأصوليين، قال: وهو غلط لأنه صار بالإيمان كمن لم يكفر فلا يؤاخذ به بعد أن ارتفع حكمه.

الثانية: تجب التوبة من الصغائر كما تجب من الكبائر خلافا لأبى هاشم فإنه قال: لا تجب التوبة منها على من عرف أنه لا عقاب فيها، وإن كانت الصغيرة محرمة لأن التوبة إنما تجب من العقاب وهو محجوج بإجماع المسلمين على التوبة من الصغائر والكبائر ولم يحفظ الإمام فى الإرشاد خلاف أبى هاشم فى هذه المسألة، وتبعه تلميذه الأنصارى فى شرحه فحكى الإجماع على وجوب التوبة من الصغائر، وكان الشيخ السبكى يتردد فى وجوب التوبة عينا فى الصغائر ويقول: لعل وقوعها تكفره الصلاة واجتناب الكبائر، يقتضى أن الواجب فيها أحد الأمرين من التوبة أو فعل ما يكفرها وبتقدير الوجوب فيحتمل أن لا يجب على الفور، بل حتى يمضى ما يكفرها، ويجتمع له فى هذه المسألة احتمالات وجوب التوبة فيها عينا على الفور كالكبيرة، وهو مذهب الأشعرى، ووجوبها عينًا لكن لا على الفور بخلاف الكبيرة ووجوب أحد الأمرين التوبة أو فعل

(١) أخرجه أبو داود فى سننه (١٧٧/٢) ح (١٤١٥)، والترمذى فى سننه (٥٥٨/٥) ح (٣٥٥٩)، وقال: حديث غريب. عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه.

المكفر لها، وكان يرد الخلاف بين الأشعرى وبين أبى هاشم إلى هذا، ويقول: ليس مراد الأشعرى تعين التوبة بل محو الذنب إما التوبة النصوح أو فعل المكفرات له، وقد خالفه ولده المصنف وقال: الذى أراه وجوب التوبة عينًا على الفور من كل ذنب، نعم إن فرض عدم التوبة عن الصغيرة، ثم جاءت المكفرات كفرت الصغيرتين وهما تلك الصغيرة وعدم التوبة.

الثالث: تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار على ذنب آخر خلافا للمعتزلة بناء على أصلها التقبيح العقلى؛ لأن الكل فى القبح على حد سواء، ورد بأن الإسلام توبة حقيقية، ثم من أسلم وهو مقارف الكبائر لا يقال لا يصح إسلامه، وأما قوله تعالى: ﴿**وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا**﴾ [التوبة: ١٠٢] وقوله: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره**﴾ [الزلزلة: ٧] وقوله: ﴿**والوزن يومئذ الحق**﴾ [الأعراف: ٨].

ولو صح قول المعتزلة للزم أن لا يوجد وزن الأعمال، نعم التصفية عن سائر المعاصى من أوصاف كمال التوبة لا من شروطها وعند الصوفية التوبة من السالك لا تصير مفتاحا للمقامات حتى يتوب عن جميع الذنوب؛ لأن كدورة بعض القلب واسوداده بالذنب يمنع من السير إلى الله تعالى.

واعلم أن لأصحابنا فى هذه المسألة خلافًا وتفصيلاً. قال الحليمى: تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها لم يتب عنها، كما يصحح إقامة الحد عليه لأجلها وإن كان عليه حد آخر من غير جنسه. وحكاه عنه البيهقى وسكت عليه وقضيته أنها إذا كانت من جنسها لا تصح.

وقال ابن القشيرى: وقال الإمام: إن كان معتقدًا أن العقوبة على أحدهما أعظم صحت التوبة من أحدهما دون الآخر، وإن استوت الدواعى وهما مختلفا الجنس كالقتل والشرب فهما مثلان لا تصح التوبة على أحدهما مع الإصرار على الآخر.

وقال الأستاذ أبو بكر: تصح التوبة من جنس مع الإصرار على جنس آخر، فتصح التوبة من الزنا مع الإصرار على الشرب، وكذا العكس ولا يصح من بعض أنواع الجنس مع الإصرار على البعض فلا تصح التوبة عن الزنا بزينب مع الإصرار على الزنا بهند، إذ لا يتصور الندم فى هذا ويتصور الندم فى جنس مع المقام على جنس آخر.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: التوبة من قبيح مع الإصرار على مثله صحيحة حتى يصح أن يتوب عن الزنا بامرأة مع المقام على الزنا بمثلها، وإذا زنا بامرأة مرتين صح أن يتوب

عن مرة دون أخرى. قال ابن القشيرى: والأصحاب يأبون هذا فإن شرط صحة التوبة الندم على أن لا يعود إلى مثله، وذلك محال مع الإصرار على مثله.

فائدة: سئل بعضهم: ما علاقة قبول التوبة؟ قال أن يفتح عليك بابا من الطاعة لم يكن لك قبل ذلك، ومثاله من الشاهد: أن يأتى رجل إلى ملك فيقول أنا أريد أن أكون طوع يدك وأدخل تحت عبوديتك فمن علامة قبول الملك إياه أن يستعمله على أدنى عمل من أعماله، فإذا علم أمانته ونصحه نقله إلى ما هو أعلى منه إلى أن يصير جليسا له.

(م): وإن شككت أمأمور أم منهى، فأمسك ومن ثم قال الجوينى فى المتوضئ يشك أيغسل ثالثة أم رابعة لا يغسل.

(ش): القسم الثالث أن يشك فى كونه مأمورا أو منهيا، فالواجب الإمساك عنه لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[(١)] وإنما اقتصر المصنف على هذه الأحوال الثلاثة لأنها قطب العلم وعليها يدور رحى العمل وقد بلغنى عن بعض الأئمة أنه رأى فى ابتداء أمره فى المنام أنه حضر الجامع فوجد متصدرا فجلس ليقرأ عليه فقال: أنت تقرأ على وقد علمك الله المسائل الثلاثة، فانتبه وأتى معبرا فقال: اذهب فستصير أعلم أهل زمانك، فإن المسائل الثلاثة التى أشار إليها أمهات العلم فى قوله ﷺ: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات»[(٢)] الحديث.

وما حكاه عن الجوينى مدركه فيه أن ترك السنة أهون من ارتكاب البدعة لكن الجمهور خالفوه، وقالوا: إنما يكون ذلك عند التحقيق ولهذا لو شك أصلى ثلاثا أم أربعا فإنه يأتى برابعة مع احتمال الوقوع فى منهى بالزيادة.

وحكى ابن السمعانى فى تاريخه أن رجلاً رأى الشيخ أبا إسحاق الشيرازى يتوضأ على دجلة فغسل وجهه أكثر من ثلاث فأنكر عليه، فقال الشيخ: لو صحت لى الثلاث لم أزد، وقسم الشيخ أبو حامد الإسفرايينى الشك إلى ثلاثة أضرب: شك طرأ على أصل حرام فلا يحل، مثل أن يجد شاة مذبوحة ببلد فيه مسلمون والمجوس كثير فإن الأصل فى الحيوان التحريم حتى يتحقق الذكاة المبيحة، وشك طرأ على أصل مباح مثل أن يجد إناء متغيرًا ويحتمل أن يكون بطول مكث وأن يكون بنجاسة، فالأصل الطهارة إلى أن يتبين

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (٦/٣) باب تفسير المشتبهات، وقال حسان بن أبى سنان: ما رأيت شيئًا أهون من الورع، دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، والترمذى فى سننه (٦٦٨/٤) ح (٢٥١٨)، والطبرانى فى المعجم الكبير (٧٥/٣)، والبيهقى فى السنن الكبرى (٣٣٥/٥).

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه (٥/٣) ح (٢٠٥١)، ومسلم فى صحيحه (١٢١٩/٣) ح (١٥٩٩)، والترمذى فى سننه (٥٠٢/٣) ح (١٢٠٥)، وابن ماجه فى سننه (١١١٧/٢).

خلافها، ثم إن استند إلى سبب ظاهر قدم على الأصل كمسألة بول الظبية في الماء إذا وجده متغيرًا، وإن لم يستند إلى سبب ظاهر، فإن كان بعيدًا جدا لم يكن له أثر في التحريم، بل يعمل بأصل الحل ولكن يندب الورع، ومنه قوله ﷺ: «إني لأجد التمرة ساقطة على فراشي فلولا أخشى أن تكون من الصدقة لأكلتها»[1].

فإن دخول الصدقة الواجبة إلى بيته ﷺ كان نادرًا جدًا، وهي محرمة عليه وعلى آله، ولكن يحتمل أن يكون بعض الأطفال دخل إلى بيته وفي يده شيء من ذلك فوقعت منه التمرة وهو احتمال بعيد، وبين هذين المرتبتين مراتب كطين الشارع وثياب ملامس النجاسة ويقوى الورع عند قوة الشبهة.

والثالث: شك لا يعلم أصله كمعاملة من أكثر ماله حرام.

(م): وكل واقع بقدرة الله وإرادته.

(ش): أي الخير والشر، وقد روى عن أبي هريرة قال: جاء مشركو قريش إلى النبي ﷺ يخاصمونه في القدر فنزلت هذه الآية: ﴿**إن المجرمين في ضلال وسعر**﴾ إلى ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾ [القمر: ٤٧- ٤٩] ورواه ابن حبان[2]، وقال: يخالفونه في القدر ولقوله تعالى: ﴿**فمن يرد الله أن يهده يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا**﴾ [الأنعام: ١٢٥] فصرح بأنه يريد الطاعة والمعصية، والإيمان والكفر كونًا، وأن ذلك من تقديره وقضائه، وصار من لم يتشرع من الفلاسفة إلى نفي القدر جملة، حكاه المازري وغيره وصارت المعتزلة إلى نفيه في الشر والمعاصي دون الطاعات، واختلفوا في المباحات، ولنا إجماع المسلمين على قولنا ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد سبقت المسألة، وأحسن متعلق عليهم إثبات العلم بها له سبحانه وتعالى، ولهذا قال الشافعي: القدرية إذا سلموا العلم خصموا.

وقد احتج عليهم مالك بقوله ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٣٢/٣) ح (٢٤٣١، ٢٤٣٢)، عن أنس، والثاني عن أبي هريرة رضي الله عنهما، وأخرجه الإمام أحمد في المسند (٣١٧/٢).

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه (٦/١٤) ح (٦١٣٩)، ومسلم في صحيحه (٢٠٤٦/٤) ح (٢٦٥٦)، وأحمد في المسند (٤٤٤/٢)، والترمذي في سننه (٤٥٩/٤) ح (٢١٥٧)، (٣٩٨/٥، ٣٩٩) ح (٣٢٩٠)، وابن ماجه في سننه (٣٢/١) ح (٨٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٢١/٢) ح (١٣٨٣، ١٣٨٤) الأول عن ابن عباس، والثاني عن أبي هريرة رضي الله عنهما، وأطرافهما في ح (٦٥٩٧، ٦٥٩٨، ٦٦٠٠)، وأخرجه مالك في الموطأ (٢٤١/١)، ومسلم في صحيحه (٢٠٤٩/٤)، وأبو داود في سننه (٨٤/٥، ٨٥).

فإن قيل: أتطلقون أن الله يريد المعصية؟ قيل: اختلف فيه؛ فقال كثير من السلف: إنه يريد كل ما يجرى فى سلطانه، ويدخل فى ذلك المعصية على الجملة فأما ذكرها على التفصيل فلا يجوز، وقال الأشعرى: أراد المعصية أن يكون معصية، وأن يكون المتلبس بها عاصيًا معذبًا كذا حكى الخلاف الأستاذ أبو منصور ثم قال: وأجمع أصحابنا على أنه لا يجوز أن يطلق القول بأن الله يريد المعصية، وسكت؛ لأن هذا القدر يوهم الخطأ، وإنما الخلاف فى أنه هل يجوز أن يقال: يريد المعصية بالمعنى المذكور على الجملة لا على التفصيل؟ قال: وقد يطلق العامة ومن لا تحصيل له ذلك وهو خطأ، والغرض تحقيق المعنى وتصحيح العبارة ومراعاتها واجبة.

(م): وهو خالق كسب العبد قدر له قدرة هى استطاعته تصلح للكسب لا للإبداع، فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق.

(ش): الفرق فى هذه المسألة ثلاثة:

أحدها الجبرية قالوا: لا قدرة للعبد أصلا وهو باطل لما نجده من أنفسنا من الاقتدار، ثم يلزمهم وقوع التكاليف على ما لا يقدر عليه.

والثانية القدرية وهم جمهور المعتزلة قالوا: إن العبد مستقل بإيجاد فعله بقدرته وإرادته ودواعيه، ولولا ذلك لم يحسن التكليف والثواب والعقاب، لكنهم قالوا: إن تلك القدرة والداعية مخلوقتان لله، وقال كثير منهم: إن عند وجود تلك الأشياء يجب الفعل وعند عدمها يمتنع؛ وإذا كان الفعل إما واجبا وإما ممتنعا كان غير مقدور فوقعوا فيما فروا منه وهو عدم حسن التكليف على قاعدتهم.

الثالثة: القائلون بأن العبد غير مستقل وهم جميع أهل السنة وقالوا: الله خالق لأفعال العباد كما هو خالق لأعيانهم كما قال تعالى: ﴿**قل الله خالق كل شىء**﴾ [الرعد: ١٦] وقالوا: لا خالق إلا الله كما قالوا: لا إله إلا الله ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات: ٩٦] وكلمة ما مع الفعل للمصدر بإجماع أهل اللغة، وما يعمل ابن آدم ليس هو الصنم إنما هو حركاته، وأكسابه وقد حكم بأنه خلقنا وخلق ما نعمله، وفى الحديث: «إن الله خالق كل صانع وصنعته»[1] ولأن المحدث لا يصح أن يحدث كما أن الحركة لا يصح أن تتحرك، فالله تعالى خلق القادر وقدرته، فقدره القادر كتأثير الشمس بالحرارة فالشمس خلق الله وتأثيرها فى الأشياء خلق الله؛ لأن المؤثر إذا كان خلقا يكون الأثر خلقا، وإذا كان الفاعل خلقا يكون الفعل خلقا.

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٣١/١) وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

وإن قلت: إذا كان الله تعالى خلق الفعل فكيف يعاقبه على شيء خلقه؟ فنقول: كما يعاقب خلقا خلقه فليس عقوبته على ما خلق بأبعد من عقوبته من خلق، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] وعلى هذا أدرج السلف الصحابة والتابعون، وصنف فيه البخارى كتاب خلق أفعال العباد إلى أن أحدث القدرية القول بخلافه، والألون نظروا إلى السبب الأول وهو القدرة والإرادة القديمتان، والآخرون نظروا إلى السبب الآخر وهو القدرة والإرادة الحادثتان.

وتوسط أهل السنة فمذهبهم بين الجبر والقدر، وقالوا: الأمر مزج لابد من اعتبار الأمرين جميعا فالفعل من الله خلقا ومنك كسبا فهو اختيار ممزوج بجبر، وعبروا عن ذلك بالكسب لقوله تعالى: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧] فأثبت له الرمى ونفاه عنه، فإذا نسب الفعل إلى القدرة القديمة سمى خلقًا والقادر خالقًا، وإذا نسب إلى القدرة الحادثة سمى كسبًا، والفاعل كاسبًا، ولا بد من القول بالكسب تصحيحًا للتكليف والثواب والعقاب لامتناع الجمع بين اعتقاد الجبر المحض والتكليف وحاصلة أن الأفعال تثبت للخلق شرعًا لإقامة الحجة عليهم، ولا فاعل فى الحقيقة إلا الله تعالى فمراعاة الظاهر شريعة ومراعاة الباطن حقيقة وفى المذهب [جمع] بينهما وفى الكسب عبارات.

أحدها: الفعل القائم بمحل القدرة عليه، احترازًا من الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه.

الثانية: أنه الفعل المقدور بالقدرة الحادثة والخلق الفعل المقدور بالقدرة القديمة.

الثالثة: الكسب المقدور الذى يروم القادر عليه به جلب نفع أو دفع ضر وهؤلاء لا يسمون فعل النائم كسبًا.

الرابع: أنه المقدور الحاصل بالقدرة القديمة فى محل القدرة الحادثة وهذا أحسنها، وقيل: ما تعلقت به القدرة الحادثة. وقال الأشعرى: ما وقع بقدرة حادثة وتجنب المحققون لفظ الوقوع لإيهامه، وإن كان الشيخ لم يرد بالوقوع الحدوث، بل أراد تعلق القدرة به. قال الأستاذ أبو منصور: والعبارة الأولى أصح لأن وصف الكسب ينطوى على الحادث لأجل القدرة الحادثة المتعلقة به فتحديده به أولى، ونازع بعضهم فى العبارة الثانية، وقال: إنما يستقيم على مذهب المعتزلة، وتأولها أن الباء بمعنى مع فيكون المعنى الواقع مع القدرة الحادثة.

وفسر الإمام فخر الدين الرازى فى تفسير سورة غافر الكسب: بكون الأعضاء

سليمة صالحة للفعل والترك، وهذا إنما قالوه في تفسير القدرة لا الكسب، وأنكر أبو العباس بن تيمية الكسب وقال: لا حقيقة له، وأكثر الناس لا يعقل فرقا بين الفعل الذى نفاه عن العبد، والكسب الذى أثبته، بل حقيقة هذا القول هو قول الجبرية أن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب وقالوا عجائب الكلام ثلاثة طفرة النظام وأحوال أبى هاشم وكسب الأشعرى وأنشدوا مما يقال:

ولا حقيقة عند معقولة تدنوا إلى الأفهام
لكسب عند الأشعرى والحال عند البهشمى وطفرة النظام

انتهى. ولك أن تقول أما أولا فقد قال بأن للعبد كسبا الإمام أحمد فيما نقله القاضى أبو يعلى فى كتاب المعتمد الكبير ونصره وأطال فى الاستدلال عليه لقوله تعالى ﴿**جزاء بما كانوا يكسبون**﴾ [التوبة: ٨٢، ٩٥] وقوله ﴿**فبما كسبت أيديكم**﴾ [الشورى: ٣٠] وغير ذلك مما أضافه إليهم.

وأما ثانيا فما قاله غير لازم لأن تعلق الكسب ليس تعلق إبراز من العدم إلى الوجود بل نسبة يعلمها العبد بين قدرته ومقدوره فى محله ضرورة، ويفارق بها حال المجبر، فيحصل التمييز من غير تأثير بخلاف الفعل، والأشعرى يقول ما يقوم العبد من الصفات نوعان: نوع يوجد الله فيه دون قدرته واختياره كحركة المرتعش، ونوع يوجد الله فيه مع قدرته وإرادته كحركاته الاختيارية وهذه التفرقة معلومة بالضرورة فيسمى الثانى كسبا لا يعبر عنه إلا بلفظ الكسب، وإن كان اسم الفعل يشملهما لغة، كما أن التفرقة بين اللذة والألم معلومة قطعا ولا يعبر عنهما إلآ بهاتين اللفظتين.

على أن الأصحاب اختلفوا فى أن الكسب هل يسمى فعلا للعبد على وجهين حكاهما الأستاذ أبو منصور قال: فأطلقه عبد الله بن سعيد وطائفة، وقالوا: إن أحدنا فاعل على الحقيقة لكن على سبيل الاكتساب، والبارى تعالى فاعل على سبيل الاختراع، وجوزوا وجود فعل من فاعلين باعتبارين، وأما الأشعرى فأبى ذلك وقال: إن أحدنا لا يفعل على الحقيقة والفعل عنده هو الخلق والاختراع، وعلى هذا فأحدنا مكتسب حقيقة وفاعل مجازا، وعلى هذا قسم بعضهم الأفعال قسمين: حقيقى وحكمى، أى محكوم على من صدر عنه بالثواب والعقاب، وإنما قال الأشعرى بالكسب وباين بينه وبين الفعل لاعتقاده أمرين:

أحدهما: أن العبد غير خالق لأفعاله.

والثانية: أن الله تعالى لا يعاقب إلا على ما فعله العبد والثواب والعقاب واقعان على

الجوارح فأثبت حالة يتعلق بها التكليف وسماه الكسب محافظة على هذا الأصل أى الثواب والعقاب، واستمد ذلك فى قوله تعالى: ﴿**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾ [البقرة: ٢٨٦] وساعده عليها المشاهدة فى الخارج وهى التفرقة الضرورية بين حركة المرتعش والمريد، وهى فى الحقيقة جمع بين الموجد، وهو أنه لا خالق إلا الله والأدب فى الشريعة وهو أن العبد مكتسب مأمور منهى فله قدرة حادثة متعلقة بالمقدور على وجه الكسب، لا على وجه الاختراع. وهو أن الذى يعبر عنه الأكابر: بالجمع بين الحقيقة والشريعة، وظن كثير من الناس أنه مخترع لهذه المقالة وليس كذلك، بل قد قالها قبله على بن موسى الرضى بن جعفر الصادق(١) رضى الله عنهم، وقد سئل أيكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ قال: هو أعدل من ذلك.

قيل: أفيستطيعون أن يفعلوا ما يريدون؟ قال: هم أعجز من ذلك، وهو متقدم على الأشعرى بما يزيد على مائة وعشرين سنة. وقال بعض المحققين: القول بالكسب: هو قول جميع الفرق المثبتين للقدرة لتظافر الآيات الكريمة عليه، مثل ﴿**بما كانوا يعملون**﴾ [الأحقاف: ١٤] ﴿**بما كانوا يكسبون**﴾ [التوبة: ٨٢- ٩٥] ﴿**بما كسبت أيديهم**﴾ [الشورى: ٣٠] ﴿**فمن يعمل**﴾ [الأنبياء: ٩٤، الزلزلة: ٧]، ﴿**من أعطى واتقى**﴾ [الليل: ٥]، لكن اختص الأشعرى بالكسب لغرابة رأيه فيه، فإنه خالف المعتزلة فى قولهم العبد مستقل بإيجاد فعله الذى هو مقتضى الكسب عندهم.

وقال الأشعرى: لا يفعل شيئًا ولا أثر لقدرته فى فعله البتة، قيل له: فما معنى الكسب المذكور فى القرآن؟ قال: وجود القدرة فى المحل وتعلقها بالفعل من غير تأثير كتعلق العلم بمعلومه، ففسر الكسب بما يتبادر منه لغة، وهو التأثير فى الفعل لما دل الدليل عنده على خلافه فجاء تفسيره غريبا عن اللغة فاختص اصطلاحه باسمه.

واعلم أن أهل السنة اتفقوا على ثبوت قَدرة للعبد لكنهم اختلفوا فالأشعرى يقول لا تأثير لقدرة العبد أصلا، غير اعتقاد العبد تيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة، والكل من خلق الله تعالى، وألزموه أن ذلك يؤول فى المعنى إلى الجبر.

---

(١) هو: على بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق أبو الحسن، من الأئمة الإثنى عشر عند الإمامية ولد بالمدينة سنة ١٥٣هـ، وأحبه المأمون العباسى فعهد إليه بالخلافة من بعده، وزوجه ابنته، وضرب اسمه على الدينار والدرهم، وغير من أجله الزى العباسى الأسود إلى الأخضر، وتوفى فى حياة المأمون سنة ٢٠٣هـ، فدفنه بجوار أبيه الرشيد، من مصنفاته: مسند فى فضل أهل البيت، الرسالة الذهبية فى حفظ صحة المزاج، وتدبيره بالأغذية والأشربة والأدوية.
انظر: معجم المؤلفين (٧/ ٢٥٠)، كشف الظنون (١/ ٨٧٦، ٢/ ١٦٨٤)، الأعلام (٥/ ٢٦).

وقال القاضى أبو بكر: أصل المعنى بقدرة الله وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، ومعنى هذا أن الفعل له اعتبارات عقلية عامة وخاصة كالوجود والحدوث وكونه حركة أو سكونا، وكون الحركة كتابة أو قولا أو صلاة أو وزنا، وليس الفعل بذاته شيئا غير الإمكان والباقى بالفاعل، فما كان منها عاما فنسبته إلى فاعله وهو الله تعالى ولا يتجدد له به اسم، وما كان منها أخص كالكتابة مثلا فنسبه إلى العبد ويتجدد له به اسم كاتب، فهذا الوجه الأخص هو الواقع بالقدرة الحادثة وهو المسمى بالكسب وهذا لا يخرج عن قول الأشعرى، إذ لم يثبت لقدرة العبد أثرًا فى الاتحاد، وإن كان خارجا عنه فى بعض الاعتبارات وهما متفقان على تسمية الفعل من الجهة الخاصة لكن تلك النسبة عند الأشعرى لكونها قائمة، وعند القاضى لكونها صادرة منه قائمة، ولا ينسب إلى الله تعالى لفظا بالاتفاق وإن كان فاعلا لهما عند الأشعرى.

وقال الأستاذ: قدرة العبد مؤثرة فقيل: راجع إلى قول القاضى، وقيل: معناه أنه يقع بالقدرتين. وقال إمام الحرمين فى النظامية: إن الفعل واقع بقدرة العبد المخلوق وإن خلقه منسوب إلى الله تعالى لا إلى العبد، ومعناه جعل قدرة العبد كالآلة والوسائط، فالله خالق لها. وقال الشهرستانى: أخذ ذلك من الفلاسفة، وقصد به الفرار من الجبر، والجبر ألزم عليه، هذا تلخيص أقوال الناس، والذى ينبغى اعتقاده: أن الله خالق أفعال العباد وأنها مكتسبة لهم، وأن حجة الله قائمة عليهم وأنه لا يسأل عما يفعل، ولا يطلب الوصول إلى الغاية فى ذلك، فلسنا مكلفين بها مع صعوبة مرامها.

فائدة: مما يقصم المعتزلة قوله تعالى: ﴿**ثم شققنا الأرض شقا**﴾ [عبس: ٢٦] ولما رآها الزمخشرى قال: أسند الشق إلى نفسه مجازا إسناد الفعل إلى السبب. قال صاحب الإنصاف: ما رأيت كاليوم هذا ينازع ربه قوله: ﴿**ثم شققنا**﴾ حقيقة فجعله مجازا، ويضيفها إلى الحراث حقيقة أخرى، حكى أن سنيا ناظر معتزليا فى مسألة القدر فقطع المعتزلى تفاحة من شجرة فقال: أليس أنا فعلت هذا؟ فقال: إن كنت فعلت قطعها فردها إلى ما كانت عليه فأفحم المعتزلى وانقطع. قال الأستاذ أبو القاسم القشيرى: وإنما ألزمه ذلك لأن القدرة التى يحصل بها الإيجاد لابد أن تكون صالحة للضدين، فلو كان تفريق الأجزاء من جهته لكان قادرا على وصلها.

(م): ومن ثم الصحيح أن القدرة لا تصلح للضدين وأن العجز صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا العدم والملكة.

(ش): فيه مسألتان إحداهما: القدرة على الفعل لا تصلح للضدين عند الأشعرى وأكثر أصحابه؛ لأن الضدين يستحيل اجتماعهما معا فى محل واحد. وقالت المعتزلة:

تصلح لهما. قال ابن القشيرى: وعند معظمهم تتعلق بالمختلفات التى لا تتضاد. وقال القلانسى من أصحابنا: إنها تصلح لهما على البدل ونقله الأستاذ أبو منصور عن أبى حنيفة وابن سريج وتحقيق مذهبهم أن الاستطاعة إذا اقترنت بالإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر، إذا اقترنت بالإيمان، ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له بدلا من صلاحها للإيمان، ولهذا منعوا تكليف ما لا يطاق لأن قدرة الكافر على كفره لو اقترنت بالإيمان بدلا من اقترانها بالكفر لصلحت للإيمان بدلا من صلاحها للكفر، فهى تصلح للإيمان على وجه فلم يكلف الكافر ما لا يطيقه إذا كلف الإيمان.

والمعتزلة لا يقولون بهذا، ومن هنا فارقهم من قال من أصحابنا بصلاحيتها على البدل، وأما الأشعرى، رحمه الله، وجمهور الأصحاب فيأبون ذلك ويقولون: استطاعة الإيمان توفيق واستطاعة الكفر خذلان، ولا تصلح إحداهما لما تصلح له الأخرى لاستحالة اجتماع الضدين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿**فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً**﴾ [الإسراء: ٤٨، الفرقان: ٩]، فدل على أن استطاعة الهدى لا تصلح للضلال، وقوله ﷺ: «على عهدك ووعدك ما استطعت»[1] فلا يستغنى عن ربه فى كل تنفسه وكل طرفة يطرفها لافتقاره فى ذلك إلى استطاعة يخلقها الله عنده، ومقتضى مذهب القائل بصلاحيتها لذلك الفعل ولغيره من الأفعال الاستغناء عن تجدد الإمداد وهو محال. وقال الإمام فى المعالم: عندنا أنه إن كان المراد من القدرة سلامة الأعضاء فهى صالحة للفعل والترك، وإن كان المراد أن القدرة ما لم ينضم إليها الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير ضدا لذلك إلا مجردا، وعند حصول ذلك المجموع لا يصلح للضدين فهذا أحق.

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة مبنى على الاستطاعة مع الفعل أو قبله، والصحيح عند الأشعرى أنها معه، فلهذا منع صلاحية القدرة للضدين، والدليل على أنها معه لا قبله ولا بعده، أن الفعل إنما يكون كسبًا لهما على طريق التأثير فوجب كون الاستطاعة موجودة حال كونه كسبًا فوجب أن يكون مع الكسب، إذ هى عرض لا يبقى، وقد قال تعالى: ﴿**لن تستطيع معى صبرًا**﴾ [الكهف: ٦٧] فنفى استطاعة الصبر عنه، فدل على أن وجود الاستطاعة بوجود الصبر، وذلك يوجب أن تكون القدرة بالفعل.

الثانية: اختلف الأصوليون فى العجز فذهب المتكلمون إلى أنه صفة وجودية قائمة بالعاجز تضاد القدرة، والتقابل بينهما تقابل الضدين، وذهب الفلاسفة إلى أنها عبارة عن عدم القدرة مما من شأنه أن يكون قادرًا والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وتوقف

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه (ح٦٣٠٦، ٢٣٦٣)، وأحمد فى المسند (١٢٢/٤، ١٢٥)، والحاكم فى المستدرك (٤٥٨/٢)، والطبرانى فى المعجم الكبير (ح٧١٧٢).

الإمام فى المحصل لعدم الظفر بدليل يدل على شىء من ذلك، واختار فى المعالم الثانى محتجا بأنا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزًا وإن لم نعقل فيه أمرًا آخر فدل على أنه لا يعقل من العجز إلا هذا العدم.

ووجه بناء هاتين المسألتين خلق الأفعال كما أشار إليه المصنف بقوله: ومن ثم أى إنه لما كان ليس للعبد تأثير بقدرته وأن القدرة فى الحقيقة هى قدرة الله تعالى لزم منه امتناع وقوع الفعل من قادرين، وأن العجز ضد القدرة، ولما انتفى عن العبد تأثير القدرة ثبت له العجز، وبعضهم جعل هذا المأخذ مبنى[1] على أن دخول مقدور تحت قدرتين محال، ومراده بالاختراع وأما دخول مقدور تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع والثانية قدرة الاكتساب فجائز، وثبت بهذا أيضًا أن المتولدات بخلق الله تعالى كالألم فى المضروب والانكسار فى الزجاج ونحوه، وعند المعتزلة بخلق العبد ومن ثم قالوا: إن المقتول لم يمت بأجله وعندنا القتل فعل بخلق الله تعالى عقبة للحيوان الموت.

تنبيه: وجه إدخال المصنف هذه المسألة فى مسائل التصوف وهى من مسائل الكلام شدة تعلقها بالحقيقة الباعثة على العمل، فإنه إذا علم أن الله خلق العبد وأفعاله، وأرسل الرسل وأنزل الكتب وأخفى على العباد ما علمه من أحوالهم، فما كان فى علمه وسابق مشيئته سعيدًا يسر له بالطاعة وما كان عكسه منعه منها، ثم الاعتبار بالخاتمة ومبناها على السابقة فالشريعة خطابه لعباده بالحجة، وقيام المحجة، والحقيقة تصريفه فى خلقه بما شاء وكيف شاء وقد اجتمعا فى قوله تعالى: ﴿**لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين**﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩] فهذه حقيقة فالحقيقة باطن الشريعة ولا يغنى باطن عن ظاهر، ولا ظاهر عن باطن.

وقال الإمام فى المطالب: هذه ليست مستقلة بنفسها بل هى بعينها مسألة إثبات الصانع، وذلك لأن العمدة فى إثبات الصانع هو أن الإمكان محوج إلى المؤثر والمرجح فوجب الحكم بافتقار كل الممكنات إلى المؤثر والمرجح.

(م): ورجح قوم التوكل وآخرون الاكتساب، وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار، ومن ثم قيل إرادة التجريد مع داعية الأسباب شهوة خفية وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية، وقد يأتى الشيطان باطراح جانب الله تعالى فى صورة الأسباب أو بالكسل والتماهن فى صورة التوكل، والموفق يبحث عن هذين، ويعلم أنه لا يكون إلا ما يريد ولا ينفعنا علمنا بذلك إلا أن يريد الله سبحانه وتعالى.

---

(١) فى الأصل: المبنى أندخول، وهو خطأ واضح.

(ش): في تفضيل التوكل على الاكتساب مذاهب:

أحدها: التوكل لأنه ينشأ عن مجاهدات، والأجر على قدر النصب، ولأنه حاله ﷺ، وحال أهل الصفة في الحديث الصحيح في صفة الداخلين إلى الجنة بغير حساب: «وعلى ربهم يتوكلون»[(١)].

وثانيها: الاكتساب لقوله ﷺ: «ما أكل أحد طعاما قط أطيب مما كسبت يده»[(٢)] رواه البخاري، ولأنه الجاري من فعل الأكابر من الصحابة وغيرهم من السلف.

وثالثها: وهو المختار أنه يختلف باختلاف حال الشخص، فإن كان ممن يؤثر طاعة الله على كسبه ولا يسخط عند تعذر الرزق ولا يستشرف نفسه إلى أحد من الخلق، فالتوكل في حقه أفضل، والله تعالى يقوم له بالكفاية إذا رآه على الطاعة كما قال تعالى: ﴿**ومن يتوكل على الله فهو حسبه**﴾ [الطلاق: ٣]، وفي الحديث: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا»[(٣)]، أي تغدوا جياعا من المخمصة وتروح ممتلئة البطون، فمن غلبه الطير فهو المغلوب، وفيه إشارة خفية إلى طلب ما يسد وقته خاصة، ولا يحمل هم غده على يومه، فالمقتصر على ذلك هو المراد من الحديث ولله در القائل:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذى فعل الفقر

وإن كان ممن عساه أن يتسخط أو يضطرب قلبه، ويستشرف الناس فالكسب أولى؛ لأن الاستشراف سؤال بالقلب وتركه أهم من ترك الكسب، والسعي في طلب الرزق لا يقدح في التوكل؛ لأن السبب من رزقه أيضًا فإنه المقوى على الأعمال، وإنما المذموم التكاسل الذي يسميه كثير من البطالين التوكل، وفي هذا القول جمع بين أدلة الفريقين، وهو نظير جواز الصدقة بجميع المال لمن قوى ووثق من نفسه، والمنع لمن لم يصل إلى هذه الرتبة وحمل اختلاف الأحاديث على هاتين الحالتين، وهذا ما نقله الحليمي في المنهاج وجعل الاستكثار من نوافل الصيام والصلاة إذا لم يتبرم بها ولم يستثقلها نظير ذلك.

قال البيهقي في شعب الإيمان: وعليه أكثر أهل المعرفة، وقد سئل ابن سالم بالبصرة: أنحن متعبدون بالكسب أو بالتوكل؟ فقال: التوكل حال رسول الله ﷺ والكسب سنته،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ح (٦٤٧٢)، ومسلم في صحيحه (ح٣٧١، ٣٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٤١/٩)، وأحمد في المسند (٣٢١/١).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (٥٧٣/٤) ح (٤٤٢٣)، وقال: حسن صحيح، وأحمد في المسند (٥٢/١)، وابن ماجه في سننه (١٣٩٤/٢).

(٣) أخرجه البخاري (٢٠٧٢)، وأحمد في المسند (١٣١/٤).

وإنما استنزلهم الكسب لضعفهم حين أسقطوا عن درجة التوكل ولم يسقطوا عن درجة طلب المعاش بالمكاسب التي سنه، ولولا ذلك لهلكوا. وحكى الشيخ عبد الله بن أبي جمرة إن فقيرًا كتب فتوى: ما تقول الفقهاء في الفقير المتوجه، هل يجب عليه الكسب؟ فأجاب: من نور الله بصيرته إن كان توجهه دائما لا فترة فيه فالكسب عليه حرام، وإن كانت له في بعض الأوقات فترة فالتكسب عليه واجب.

قال الشيخ: فتأمل هذا ما أبدعه! وكيف يعضده حديث: «إن الله تكفل برزق طالب العلم»[(١)] أي أنه لما استغرق بالطلب أوقاته ولم يمكنه مع كسب يسر الله له الرزق بلا واسطة السبب، فهذا وجه خصوصية العلم، وإن كان الله تكفل برزق جميع العباد. وذكر البيهقي قبل ذلك ما يخرج منه قول رابع، وعول عليه: وهو تعاطي الأسباب مع اعتقاد أن المسبب هو الله تعالى، فإنه إن شاء حرمه ثمرة السبب مع تعاطيه له فيكون ثقته بالله واعتماده عليه في إيصال تلك المنفعة إليه مع وجود السبب، ويكون فائدة السبب أنه غير مانع من التعبد، لا كما يزعم كثير من الناس، وهذه طريقة الأنبياء والأصفياء، وفي صحيح البخاري: «كان داود عليه السلام لا يأكل إلا من عمل يده»[(٢)].

وقال رجل: يا رسول الله، أرسل ناقتي وأتوكل، قال: «اعقلها وتوكل»[(٣)]. رواه البيهقي بطرق، وهذا لأن التوكل عمل يختص بالقلب، والتعرض بالأسباب أفعال البدن، فلا تنافي بينهما، وروى معاوية بن قرة أن عمر بن الخطاب أتى على قوم فقال: ما أنتم؟ فقالوا: نحن المتوكلون، فقال: بل أنتم المتكلون، ألا أخبركم بالمتوكلين، رجل ألقى حبة في بطن الأرض ثم توكل على ربه. قال البيهقي: يعني المتكلين على أموال الناس، وقال الجنيد: ليس التوكل الكسب ولا ترك الكسب، التوكل سكون القلب إلى موعود الله تعالى.

قال البيهقي: فعلى هذا ينبغي أن لا يكون تجدد هذا السكون عن الكسب شرطًا في صحة التوكل، بل يثبت بظاهر العلم معتمدًا بقلبه على الله تعالى، كما قال بعضهم: اكتسب ظاهرًا وتوكل باطنًا، فهو مع كسبه لا يكون معتمدًا في كفاية أجره على الله تعالى، وقال أبو عثمان: اليقين لا يمنع الموقن من الطلب للحظ الكافي من الدنيا، وإنما يدل على ترك الفضول رضى بالقليل وزهد في الكثير اتباعا لرسول الله ﷺ وأصحابه،

---

(١) انظر: جامع مسانيد أبي حنيفة (١/٢٤)، وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (١/٥٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ح (٢٠٧٢).

(٣) وأخرجه الترمذي في سننه (٤/٦٦٨) ح (٢٥١٧)، والحاكم في المستدرك (٣/٦٢٣).

فإنهم أئمة المتوكلين والزاهدين مع ما وصف من الأمن بما لـك والإياس مما ليس لـك، ومن زعم أن اليقين يمنع طلب القوت والكفاف فقد جهل اليقين، وخالف سنن السلف الصالحين، فقد يقدم فى ذلك مع صدق التوكل الأنبياء وأتباعهم وخلافهم خلاف الحق وموافقتهم موافقته.

وذكر القشيرى فى الإشارات: قيل: هل يزداد الرزق بالتوكل؟ قيل: لا، قيل: فهل ينقص عنه؟ قيل: لا، قيل: فما فائدته؟ فقيل: راحة القلب فى الحال، وكذلـك الدعـاء لا يغير القضاء وفى الحال يتشرف بالمناجاة والتضرع بالافتقار. وقول المصنف: ومن ثم قيل يشير إلى ما ذكره صاحب التنوير فى إسقاط التدبير قال: طلبك التجريـد مـع إقامـة اللـه إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية، وطلبك الأسباب مع إقامـة اللـه إيـاك فـى التجريـد انحطاط عن الهمة العلية، وافهم، رحمك الله، أن من شأن العـدوان أن يـأتيك فيمـا أنـت فيه، فما أقامك الله فيه فيحقره عندك لتطلـب غـير مـا أقـامك اللـه فيـه، فيشـوش قلبـك ويكدر وقتك.

وذلك أنه يأتى للمتسببين فيقول: لو تركتم الأسباب وتجردتم لأشـرقت لكـم الأنـوار ولصفت منكم القلوب والأسرار، وكذلك صنع فلان وفلان وفـلان ويكـون هـذا العبـد ليس مقصودًا بالتجريد ولا طاقة له به، إنما صلاحه فى الأسـباب فيتركهـا فيـتزلزل إيمانـه ويذهب إيقانــه ويتوجـه إلى الطلـب مـن الخلـق، وإلى الاهتمـام بـالرزق، وكذلـك يـأتى للمتجردين ويقول: إلى متى تتركون الأسباب؟ ألم تعلموا أن تركها يطمع القلوب لما فى أيدى الناس ولا عليك الإيثار ولا القيام بالحقوق وعوض مـا يكـون منتظـر مـا يفتـح بـه عليك من الخلق، فلو دخلت فـى الأسـباب ففـى غـيرك منتظـرًا مـا يفتـح عليـك منـك، ويكون هذا العبد قد طاب وقته وانبسط نوره، ووجد الراحة بالانقطـاع عـن الخلـق ولا يزال به حتى يعود إلى الأسباب فيصيبه كَدرتها وتغشاه ظلمتها، ويعود القـائم فـى سـببه أحسن حالاً منه.

وإنما قصد الشيطان بذلك أن يمنع العبـاد الرضـى عـن اللـه تعـالى فيمـا هـم فيـه، وأن يخرجهم عما اختار لهم إلى مختارهم لأنفسهم وما أدخلك الله فيه تولى إعانتك عليه، وما دخلت فيه بنفسك أوكلك إليه ﴿**وقـل رب أدخلنـى مدخـل صـدق وأخرجنـى مخـرج صدق واجعل لى من لدنك سلطاناً نصيراً**﴾ [الإسراء: ٨٠].

هـذا كلامـه وفيـه التنبيـه علـى مكيـدة مـن مكـائد الشيطان وتلبيسـه مقـام التوكـل بالاتكال، فتارة يحث على السبب ويوهم أنه السنة، وقد دس فيه الركـون إليـه، واطـراح جانب الرب، وتارة يعكس هذه فيحثه على الترك ويوهمه أنه فى مقام التوكل وإنمـا هـو

عجز ومهانة، والسعيد من وفق للفرق بينهما، وحذر من اغتياله.

وأنا أستغفر الله الكريم العظيم من الكلام فى هذا المقام، ولولا ضرورة البيان لأحجمت العنان، فقد قال بعض الأكابر: من تكلم بكلام لم يبلغه حاله كان فتنة عليه، وعلى سامعه ومن لم يكن علمه من حاله فهو ناقل:

يا واعظ الناس قد أصبحت متهما   تعيب فيهم أمورا أنت تأتيها
يا كاسى الناس من عرى وعورته   للناس بادية ما إن تواريها

وأنا أسأل الله تعالى المنة بكل ما يقربنى إليه ويجمعنى عليه مقرونًا بالعوافى فى الدارين برحمتك يا أرحم الراحمين، ووافق الفراغ بحمد الله تعالى لتعليقه فى اليوم المبارك يوم الأربعاء الرابع عشر من شهر جمادى الأولى من شهور سنة تسع وأربعين وثمانمائة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم والبركات والتكريم وعلى آله وصحبه أجمعين، وذلك بالمدرسة الصلاحية بالقدس الشريف على يد العبد الفقير المعترف بالتقصير الراجى عفو ربه الكريم أحمد بن عثمان بن داود السعدى، لطف الله به وعفى عنه وغفر له ولوالديه ولجميع المسلمين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. تم.

* * *

فلك الحمد اللهم

* * *

فهرس